المجلس الأعلى للثقافة

جمال الدين الأفغانى

وإشكاليات العصر

دكتور
مجدى عبد الحافظ

جمال الدين الأفغانى
وإشكاليات العصر

تصدير

أقدم لقراء العربيـة هذا الكتاب الذى تم إنجازه منذ ما يقرب من ثلاثة عشرة عاما فى باريس ، ولم ينشر إلا اليوم نتيجة تشجيع ومؤازرة الدكتور جابر عصفور أمين المجلس الأعلى للثقافة .

والحقيقة أننى قمت بإنجاز هذا الكتاب ، مقتصرا فى البداية على الاطلاع فقط على ما كتبه الأفغانى ، ولعل هذا ما أفادنى كثيرا فى محاولة الدراسة دون الوقوع تحت أية مؤثرات لرؤى معينة . ولذا جاءت مجمل الاجتهادات والآراء فى هذا الكتاب معبرة بشكل مباشر عن حقيقة فهمنا لحياة وكتابات الأفغانى داخل الإطار التاريخى الذى عاشه ، وعلى ضوء مشكلات عصره ، ولقد أعدت قراءة نصىّ القديم وأدخلت عليه بعض التعديلات مستفيدا من بعض المراجع الجديدة .

ومن هنا كان اهتمامنا بتقديم الأفغانى فى تلك الصورة العريضة التى تربط الحياة بالفكر وبمشكلات العصر ، وبمحاولة إيجاد الحلول المناسبة للمشكلات الملحة التى أفرزها الواقع الاجتماعى والسياسى والثقافى القائم، بطريقة تحاول إبراز المسكوت عنه فى كتاباته وفى حركته على المسرح السياسى ، كما تحاول أن تفهم مغزى اهتماماته وأفكاره التى طرحها فى تلك الآونة . وسيلاحظ القارئ بأنى لم أستند على منهج واحد للبحث ، بل أستعنت بأكثر من منهج تبعا لمتطلبات البحث ذاته ، وبما لا يؤثر على

الوحدة العضوية المرجوة ، ولا على الخيط الأساسى الذى يربط عناصر ذلك البحث ، وبما لا يفتح الباب لأية تناقضات يسببها ذلك الاستخدام المتعدد المناهج .

ويُشكِّل التاريخ بُعدا أساسيا فى هذا الكتاب ، فدراسة الشخصيات الفكرية داخل إطارها الاجتماعى - السياسى لابد وأن يحيل إلى التاريخ ، فهو العامل الوحيد الذى من الممكن أن يفتح آفاقا جديدة وهامة ، بل وثرية لإضاءة بعض الجوانب التى لا يمكن فهمها إلا من خلاله ، وهو ما دفعنا أيضا إلى الاهتمام بهذه اليوميات التاريخية التى رصدناها فى العالم عامة والعالم الإسلامى على وجه الخصوص ، من جوانبها السياسية والثقافية خلال حياة الأفغانى فى نهاية الكتاب .

وقد حاولنا أن يكون المدخل لدراسة شخصية الأفغانى ومشكلات العصر هو مدخل تاريخى أيضا عبارة عن مقدمة أولى (الخلفية التاريخية) قدمنا فيه استعراضا تاريخيا منذ الدولة العربية الإسلامية الأولى لنعطى هذه الخلفية التاريخية التى وجدنا أن البحث عن الأيديولوجية السياسية هو ما شكل محورها الأساسى ، وفى نفس الوقت لنتعرف على أهمية وجدية ما أضافه الأفغانى من حلول لتلك الأسئلة القديمة والتى طُرحت عبر العصور الإسلامية المختلفة .

وبما أن المحددات التى فكر الأفغانى فى إطارها شكَّل أرضيتها الأساسية هذا اللقاء بين الشرق العربى الإسلامى والغرب الأوروبى ، وما أعقبه من استعمار وتدهور واضمحلال لمجمل البلدان الإسلامية ، وهو ما قاومه الأفغانى دائما عبر الموقف والكلمة والفكرة ، وجدنا أنه سيكون من المفيد إلقاء الضوء على هذه المرحلة من اللقاء ، وعلى العوامل التى ساعدت على إتمامه ، وهى عبارة عن مقدمة ثانية (خلفية لقاء الثقافتين العربية والغربية) مع إبراز بعض الملاحظات المنهجية والتى حاولت أن تقيم مقارنة بين التعامل العربى الإسلامى مع الغرب اليونانى قديما ، وأشكال التعامل

التى تمت حديثا مع الغرب الأوروبى عموما ، مع إلقاء الضوء على المتغيرات التى طرأت ، مما يساعد على فهم الإشكاليات التى ربطت مواقف وأفكار الأفغانى حديثا تجاه الغرب الأوروبى .

ثم نتعرض بعد هاتين المقدمتين إلى حياة وأعمال جمال الدين الأفغانى، ثم إلى الأفغانى وأفكار التطور ، وآرائه التى تصوِّر قطاع كبير من الباحثين بأنها متناقضة . وجدير بالذكر أن موقف الأفغانى من نظرية التطور يمثل بالنسبة لهذا الكتاب عمودا فقريا ، تنسج حوله مواقفه من القضايا الأخرى. فمشكلة التطور تم التعامل معها هنا ، على أنها مشكلة - نموذج يمكننا من خلال فك شفراتها الوقوف على آلية تفكير الأفغانى فيما يتعلق بباقى القضايا الأخرى . كما سنتعرض لإشكالية الأفغانى الفلسفية والتى لم نر أنها قد تغيرت حتى يومنا هذا لدى معاصرينا .

بعدها حاولنا قراءة آراء الأفغانى قراءة تحاول الكشف عن الأيديولوجيا الكامنة فى فكره ، حتى نستطيع تفهم مواقفه التى أستندت على تلك الآراء . ثم أضفنا فصلا لم يكن ضمن موضوعات هذا العمل منذ البداية وهو الفصل الخاص بحقوق الإنسان لدى الأفغانى ، دون أن تكون موضوعات حقوق الإنسان التى نعرفها اليوم قد طرأت على ذهنه ، ولكنها من جانبنا كانت محاولة استنتاج الموضوع من ثنايا أفكاره ، ثم سنختتم الكتاب بخاتمة محاولين خلالها فهم مواقف وآراء الأفغانى على قاعدة لا تتمسك بشيفونية عقيمة ، أو بلا مبالاة وعقوق مجحفين . حاولنا قدر الإمكان أن نغلِّب المنهج العلمى الموضوعى دون أية اعتبارات أخرى . ولا نخفى أن الأفغانى قد تملكته حرارة همّ عالمه الشرقى الإسلامى . ومن منا غير مهموم اليوم بما يحدث على أرضنا العربية شرقا وغربا ؟

مجدى عبد الحافظ

القاهرة فى أبريل ١٩٩٧

المقدمة الأولى

(الخلفية التاريخية)

لقد تميز البحث السياسى النظرى والتطبيقى فى العالم العربى على مر العصور بمحاولة البحث عن الأيديولوجية السياسية ، التى تستجيب لمطالب الحاضر وتعمل على دفع الأحداث نحو المستقبل . والواقع أنه ما من شك فى أن هذه الأيديولوجية كانت موجودة فعلا فى العصر الإسلامى الأول ، لأن الأيديولوجية التى طرحت فى هذه الآونة لم تكن دخيلة أو متطفلة على طبيعة المجتمع الذى نشأت فيه ، بل أنها كانت تستجيب لمشاكل هذا المجتمع القبلى ، وتعمل على حل المشكلات التى كانت تلمس أكثر طبقاته فاقة وأقلها حسبا ونسبا وعصبية ، فقد عرف إلى جانب معيار شرف العصبية ، وهو الذى كانت توزن به أمور هذه المرحلة معيار آخر هو شرف الانتماء إلى مجموعة المؤمنين الأوائل مما ساعد على التخفيف من حدة تأثير القبلية فى بداية هذه المرحلة ، وفتح المجال لأول مرة فى تاريخ المنطقة لأن ينتمى لهذا الشرف الجديد من لم يكن شريفا من قبل .

إذ كانت الأيديولوجية المطروحة فى هذا العصر أيديولوجية تحررية ، رفعت مبدأ التوحيد كأسلوب ومنهج ومشروع لحل كل مشاكل العصر . وبالفعل نجحت هذه الأيديولوجية لتضافر كل الجهود للعمل على الدفع بها للأمام ، حيث ساهم فى الاضطلاع بها القاعدة العريضة من المؤمنين الذين وجدوا أنفسهم لأول مرة سواسية أمام الشريعة الجديدة ، وأصبح بيت المال

هو بيت مال كل المسلمين ، وأصبحت الدولة مسئولة عن مواطنيها وعن معاشهم ، وأصبح من حق أقل مواطن مناقشة الخليفة والاعتراض على قراراته ، وبالرغم من كل هذه الحقوق إلا أنها كانت حقوقا شفوية ، سرعان ما تتغير بتغير الخليفة ، وهذا ما حدث حين جاء عثمان بن عفان ، إلا أن جمهرة المسلمين كانوا لا يزالون حتى هذه اللحظة لديهم المبادأة والقدرة على التغيير ، بل وقتل الخليفة إذا دعت الحاجة - كما تم - ، ومبايعة غيره . ولعل جمهرة المسلمين كانت حتى هذه اللحظة تستند إلى حقوقها الشفوية المشروعة التى أشرنا إليها ، دون أن يكون لديها قانون محدد ومفصل وصريح ، حيث أن كل ما جاء بالقرآن والسنة كان عاما ومن الممكن أن يُفسَّر ويؤول حسب الحاجة لتتخذه كل الأطراف حجة فى تأكيد مسالكها المتباينة ، وهذا فعلا ما حدث ، لذا لم تتشكل فكرة واحدة وثابتة لتكون مرجعا لأيديولوجية الحكم ونظامه .

وعلى الرغم من إلحاح هذا المطلب نجدهم لا يعبأون بهذا التقنين المطلوب ، ولا بمحاولة تحديد إطار فكرى يُرجع إليه ، بل نجد أن غاية ثورتهم كانت اختيار خليفة آخر هو على بن أبى طالب ، تاركين له تحديد هذه الأيديولوجية ، إلا أنه يخفق مرتين ، الأولى عندما لم يهتم بتقنين الحقوق الشفوية المشروعة التى أقرت ولا يعمل على صياغتها وتأكيدها وتأمينها من قبل جمهرة المسلمين ، والثانية عندما تمسك بعدم توسيع دائرة الشورى التى يحق لها اختيار الخليفة والتى تمثلت فى جماعة المؤمنين الأولى فقط ، مما يتنافى مع واقع الدولة الإسلامية التى اتسعت رقعتها وكان يلزمها توسيع دائرة الاختيار لتتواكب مع هذا الاتساع ، لذا استطاع معاوية كسب المعركة سياسيا بينما خسرها على ، إلا أن معاوية نفسه قد ألغى كل الحقوق سواء الشفوية منها أو المتوارثة عمن جاء قبله من خلفاء ليصبح إيجاد هذه الأيديولوجية من قبل الجماهير أملا بعيد المنال فى ظل الظروف الجديدة ويحاول النظام الجديد - الدولة الأموية - (٦٦١م - ٧٥٠م) فرض

أيديولوجيته السياسية ونشرها بل والعمل بشتى الطرق على تثبيت الواقع ، حتى لا تجد الأيديولوجيات الأخرى متنفسا لها ، وفى هذا السياق نجد أيديولوجى الوضع القائم يعملون على تأكيده والدعوة له .

والملاحظ أنهم قد حاولوا قدر الإمكان الاستفادة بما جاء بالقرآن أو السنة لتطويعه بما يتفق والوضع القائم «سيليكم من بعدى البرابرة ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا واطيعوا فى كل ما وافق الحق . فإن أحسنوا فلكم ولهم ، وإن أساءوا فلكم وعليهم» [1] ولم تتوقف الدولة عند هذا الحد ، بل تعدته إلى فرض الواقع بالقوة وممارسة الإرهاب والتعذيب وإحراق الكتب ، بل والقتل ، ويكفينا الإشارة إلى ما عناه إخوان الصفا من عنت وتعسف فى هذا العصر .

وهكذا مارست الدولة العباسية (٧٥٠م - ١٢٥٨م) نفس الإرهاب الأيديولوجى على نفس القاعدة السابقة ، والذى مكنهم من الاستبداد بالسلطة حوالى خمسة قرون ، ويتبارى أيديولوجيو السلطة فى التبرير وإقامة الحجج الشرعية التى تؤكد على الانصياع للدولة والخضوع لها والعمل على تثبيت الواقع وعدم تحريكه ، ويتبدى ذلك فى أوضح صورة عند أحمد بن حنبل حينما يروى عنه عبدوس بن مالك القطان : « ... من غلب بالسيف حتى صار خليفة ، وسمى أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه - برا كان أو فاجرا . فهو أمير المؤمنين» [2] وتبرز كلا الخلافتين وجها قمعيا عنيفا تجاه المعارضين والفرق الإسلامية الأخرى - كما أشرنا - والتى حاولت جاهدة نشر

---

(١) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ط ٩ ، القاهرة ، مكتبة النهضة - ١٩٧٩ ، جـ١ ، ص٤٤٧ نقلا عن د. وليم سليمان قلادة ، التغيير المؤسسى فى الوطن العربى فى ضوء الأفكار الغربية ، حالة مصر . ورقة مقدمة لندوة «التراث وتحديات العصر فى الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، القاهرة ١٩٨٤ ، (وهى ورقة قيّمة وهامة) .

(٢) د. محمد عمارة : الإسلام والثورة - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص١٣٨ نقلا عن د. وليم سليمان قلادة ، المرجع السابق .

أيديولوجياتها المضادة ، ليصبح أهم ما يمكن أن نعاينه فى هذا الجو الخانق عدم نجاح أية أيديولوجية مضادة تعبر عن المحكومين ، صحيح وُجدت أيديولوجيات كثيرة حاولت الظهور إلا أنه لم يُكتب لمعظمها النجاح .

وعقب ظهور ثلاث خلافات ، العباسية فى بغداد ، والفاطمية فى المغرب ، والأموية فى الأندلس ، وعلى الرغم من الخلافات السياسية بين الفرقاء الثلاثة إلا أنهم قد حافظوا على أيديولوجية واحدة وهى تكريس الواقع وتجميده عند الحد الذى لا يسمح بهبوب رياح التغيير والثورة ، كل على طريقته التى أتاحتها له ظروف عصره ومحيطه الحيوى . وصحيح أيضا أن بعض الفرق الإسلامية حاولت بعيدا عن الاتجاه الرسمى المسموح به وضع أيديولوجياتها التى تختلف كلية عن الأيديولوجية الرسمية السائدة وتتفق مع ما تراه هذه الفرق نفسها كالشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة ... الخ ، إلا أنه لم يقدر لها النجاح - كما أشرنا - النجاح الذى يمكن من خلاله تطبيق هذه الأيديولوجية .

لهذا ظلت هذه الأيديولوجيات الأخرى مطاردة وخارجة على القانون ، كما أنها وبالرغم من تعبير بعضها عن حاجات الواقع المعاش للمسلمين إلا أنها كانت بعيدة عنهم ، ليس بفعل المطاردة والإرهاب والقتل الذى تمارسه الدولة فحسب ، ولكن أيضا بفعل نشاط رجال الدين الرسميين الذين أضفوا الشرعية على الأنظمة وبرروا استيلاءها على الحكم ، كما برروا ظلمها وبطشها ، فى وقت كانت فيه العاطفة الدينية طاغية ، ولعلها كانت محور ارتكاز أى فكر فى هذه الآونة .

بالإضافة إلى انتشار فرق التصوف التى عملت على تسكين المتاعب المعاشية للناس ، بل والهروب بهم إلى عالم آخر ، شيدوه من وحى خيالاتهم ، تاركين الدنيا وما فيها من ظلم وآفة إلى نعيم آخر لا ينتهى ، ولا عجب أن تنتشر هذه الفرق بالذات فى أوقات اشتداد المظالم والعسف بالجماهير ، ولا يُخْفى على أحد دور الحكام فى تشجيع ودعم هذه الحركات مباشرة أو بترك

حرية الحركة لها ، وعدم مطاردة اتباعها إلا فى حدود ضيقة تتصل بأمن واستقرار الدولة .[1]

وساعد هذا على عدم شيوع الأيديولوجيات المضادة ، ولعل أهمها تلك التى كانت للمعتزلة ، ومن وجهة نظرنا أنه لو قدر لها الانتشار - فى حينها - لكانت قد حققت نجاحا كبيرا ، لما تضمنته من مبادئ إنسانية ، تحقق العدالة للقاعدة العريضة من المسلمين وتدفع للبحث العقلى الحر ، الذى لا يتعامل مع النصوص كأداة صماء ، بل ينظر أيضا للواقع المتحرك ويحاول التعامل معه على هذا الأساس ، ولا غرو فهم أول من تحدث عن المصالح المرسلة للمسلمين . ويستمر الوضع على سيادة أيديولوجية الدولة الرسمية المفروضة من أعلى ، تبرر وتشرِّع وتنهى وتأمر .

ويبدأ النضال الشعبى ، بعيدا عن تأثيرات السلطة الدينية والتى كانت تؤثر بشدة فى جماهير المؤمنين ، عندما نادى الخليفة الراضى (٣٢٢هـ - ٣٢٩هـ) بمحمد بن رائق والى واسط والبصرة أميرا للأمراء ، وذلك حينما «.. فوض إليه تدبير المملكة ، وأمر بأن يخطب له على جميع المنابر فى الممالك ..» .[2]

بهذا العمل رفع ستار القدسية عن الحاكم ، وأصبح هناك فصل لأول مرة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية - ليس بالمعنى المفهوم اليوم والذى يعطيه التعبير المعاصر - ، حيث أن الأولى هى التى تعين الثانية وتعطيها شرعية الوجود ، والحقيقة أنه لم يخفت مرة صوت المبررين وأيديولوجى الحكم فى كل العصور ، إلا أن الجديد هذه المرة هو أن الإحساس بالاضطهاد والظلم الاجتماعى بدأ يأخذ طابعا مدنيا بعد أن أزيلت من فوقه الهالة

(١) نورد فيما يلى على سبيل المثال ما حدث للسهروردى المقتول أو الحلاج وغيرهما .

(٢) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، ط٩ ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٧٩ ، جـ ٣ ، ص ٣٠ نقلا د. وليم سليمان قلادة ، المرجع السابق .

الدينية المقدسة والتى كانت تحيل دائما إلى نعيم الآخرة المنتظر فى مقابل العسف والقهر الاجتماعى على يد الخلفاء الدينيين ، باعتبار أن أمير الأمراء هذا هو الذى أصبح يعين الولاة وليس الخليفة ، لذا فمسألة ظلمهم أصبحت تعود لسلطة أخرى مدنية .

وبالرغم من هذا الطابع المدنى إلا أن مقاومة النظام كانت ينبغى أن تُغلّف فى كل مرة بمسحة دينية من قبل المعارضين بحيث يتم خلق توازن معين غير قابل للانهيار ، حتى لا يرمى من قبل أيديولوجى السلطة بالخروج عن الدين والزندقة ، وثانيا لأن الدين ظل يمثل المصدر الأساسى للحياة فى جميع مجالاتها ، وبخاصة فيما يتعلق بالتشريع ، إذ ارتبطت حياة الناس اليومية بالإسلام الذى ينظمها فى مجال العقود والزواج والطلاق والميراث والقضايا على مختلف أنواعها ، مما جعل انتفاءه - فى تصورهم - هو انتفاء لكل ما صاحبه من أمور حياتهم اليومية ، لذا كان التصور دائما إبدال إسلام بإسلام آخر ، أى إبدال وجهة نظر تعتنق الإسلام بوجهة نظر أخرى مخالفة لها ولكنها تنطلق من نفس المنطلق وهو : الإسلام أيضا .

وهذا ما أكدته نظم الحكم التى سادت خلال مراحل التاريخ العربى المختلفة ، ففى مصر حكم المماليك على امتداد عصورهم داخل الحظيرة الإسلامية ، مقربين إليهم فى الغالب المشايخ وعلماء الأزهر ، ومما ساعد أيضا على هذا التأكيد للطابع الإسلامى على امتداد التاريخ العربى هو الحروب الصليبية ، والتى أعلنت عن نفسها كحرب دينية مقدسة ضد الإسلام . فأصبح على الشرق العربى أن يواجه خطرا يتهدد ذاته وكيانه فى الصميم ، بل أنها وضعت الإسلام لأول مرة فى مقابل المسيحية ، وجعلت لكل منهما هوية جغرافية ، يتهدد وجود كل منهما وجود الآخر ، والحق أن هذه النظرة هى التى احتفظ بها كلا الطرفين للآخر ، وربما لم تمح إلى الآن . وقد رأينا كيف دخل العثمانيون ، الولايات العربية تحت دعوى الخلافة

الإسلامية ، حتى أضحوا الدولة القوية التى احتفظت بالخلافة وبالقوة العسكرية المعروفة فى هذا العصر ، حتى العصر التركى المملوكى ، حفظ دائما للأزهر ومشايخه دورا ما فى الحياة السياسية ، من الممكن أن نعتبره دور الوسيط بين العامة ورجالات الحكم ، إلا أن دورهم الذى لعبوه يفوق هذه الحدود بكثير ، فظهور المشايخ كقوة كبيرة فى الحياة السياسية بمصر ، يعود فى المقام الأول إلى دورهم بالاشتراك مع التجار والنابع من الدور الاقتصادى الذى لعبوه على مدى القرنين الثامن والتاسع عشر ، والحقيقة أن هذا الجانب هو أحد الجوانب الهامة التى كان لها تأثير كبير على مجريات الأحداث فى مصر الحديثة .

حيث أنه من العناصر المحلية التى تطورت ذاتيا ، حتى قبل الاحتكاك الحضارى بالغرب ومما يدلل على أهمية الدور الذى لعبوه ، تلك الانطلاقة الكبيرة التى أعقبت الاحتكاك الحضارى بالغرب ، وهو ما يؤكد فى الوقت ذاته أن هذه الانطلاقة لم تبدأ من فراغ بل أن التربة المصرية كانت حُبلى بما كانت تموج به من عوامل طبقية داخلية ، أسهمت بالإسراع فى التحديث .

وعلينا أن نتحرى هذا فى كثير من الكتابات التى عالجت بإسهاب ثروات وتجارات هؤلاء المشايخ والتجار [1] ، أو فى دراسة حياة المؤرخين والمشايخ ودراسة ثرواتهم التى حازوها وأمنت عدم المصادرة .

---

(١) د. محمود متولى : الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، جمال الدين الرمادى : صور من كفاح الشعب المصرى ، القاهرة ، ١٩٦٢

- د. على الجريتلى : تاريخ الصناعة فى مصر فى النصف الأول من القرن الـ ١٩ ، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية ، القاهرة ، ١٩٥٢

- Peter GRAN, Islamic Roots of Capitalism, Egypt, 1760 - 1840 .
- André RAYMOND, Artisans et Commerçants au Caire au XVIII ième siècle, 2 vols., Damas, IFAO, 1973 - 1974 .

وما يهم موضوع بحثنا هنا هو الإسهام الفكرى (الفوقى) لهذه الأوضاع فى دفع التصورات السابقة نحو التنظير الذى يحمى تلك المكاسب الجديدة والتى حازتها هذه الفئات من المجتمع ، ونجد أن أولى هذه المحاولات تمثلت فى الحجة التى أخذها المشايخ على إبراهيم بك ومراد بك وبحضور الوالى العثمانى الذى أكسبها الشرعية والقاضى الذى صاغها وعلى الرغم من أن المشايخ والتجار قد استخدموا العامة كعنصر ضغط على الولاة ، إلا أن الحجة أصبحت لا قيمة لها بدون مؤسسات ما ينبغى أن تقوم وتسندها قوة ما لمراقبة تنفيذ الحجة كان هذا هو الدرس الأول الذى تعلمته القوى الناشئة والمتطلعة للمنافسة على السلطة لحماية ما حازته من ثروة وجاه . (*)

وعند مجئ الحملة الفرنسية اتسم سلوك المشايخ الكبار والتجار بالحنكة والرزانة ، بما يحفظ لهم مصالحهم وأموالهم ، إذ لم يشر أى من المؤرخين عن تصدى المشايخ الكبار لزحف الحملة على الإسكندرية أو حتى المشاركة فى مقاومتها أثناء زحفها على القاهرة ولم يكن لهم أى دور يذكر فى معركتى شبراخيت أو إمبابة ، حيث لعب «الحرافيش» الدور الأكبر إلى جانب فرسان مراد بك ، ومما هو جدير بالذكر أن علماء القاهرة ومشايخها الكبار هم الذين ارتأوا تسليم القاهرة بعد فرار المماليك واتصلوا ببونابرت وأخذوا منه أمانا .

وهذه الرزانة السياسية نحيلها إلى عديد من الأسباب ولكن نقف عند أهمها جميعا وهو أنهم قد وجدوا أنفسهم يملكون المال ولكن ينقصهم الأفق الواسع فى استثماره ، وكذا الأمن الذى كان مضطربا وأيضا المواصلات ، هذه الأسباب وغيرها ساهمت فى تقوية نزعة الترقب لديهم وعدم الإقدام

(*) لمزيد من المعلومات والتحليل راجع بحثنا المنشور بمجلة كلية الآداب ، العدد الخاص ٥٧ ، لأبحاث ندوة تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى فى العصر العثمانى تحت عنوان : الوعى السياسى فى مصر ما بين عام الحجة وتولية محمد على ، ص ١٧٩ - ١٩٨

على شئ لا تحمد عقباه ، لعلهم يجدون شيئا لدى الحكم الجديد يخالف ما عهدوه فى كنف الأتراك والمماليك . [١]

وقد تصدر المشايخ أنفسهم الديوان الذى أنشأه نابليون بونابرت ، كما أن مواقفهم أثناء ثورات القاهرة الأولى والثانية معروفة ، ولنأخذ مثالا لأحدهم وهو المؤرخ عبد الرحمن الجبرتى الذى وصف تجمع العامة فى ثورة القاهرة الثانية بالأوباش والحشرات ، ويصف أيضا أحد المغاربة ممن ملكوا حركة الشارع أثناء هذه الثورة بأنه «ليس ممن له فى مصر ما يخاف عليه من مسكن أو أهل أو مال أو غير ذلك ، بل قال لا ناقتى فيها ولا جملى» . [٢]

ولعل ثورة ١٣ مايو ١٨٠٥م هى ثورة طلائع البورجوازية المصرية المتمثلة فى تحالف المشايخ والتجار وهما القوتان اللتان تناميتا ذاتيا أثناء القرن الثامن عشر ، ونظرا للأهمية القصوى لهذه الثورة - التى لم تلق من المؤرخين الاهتمام الكافى لدراستها وتقييمها إيجابيا - استطاعت هذه القوى الجديدة لأول مرة التعبير عن نفسها على المستوى التنظيرى والفكرى، لذا سنعرض لها مع بعض التفصيل . فعرضها يرد على بعض الدعاوى التى أرتأت أن جمال الدين الأفغانى قد صنع فى التربة المصرية ما لم يكن فيها .

وتعتبر هذه الثورة التى جاءت فى مطلع القرن التاسع عشر كتأكيد على مدى تنامى طلائع البورجوازية المصرية والتى شهد القرن الثامن عشر بعضا

---

(١) لتأكيد هذا الاستنتاج يرجى الرجوع إلى رسائل نابليون بونابرت للمشايخ فى المصادر الآتية :
أ - عبد الرحمن الرافعى : ص ٣٣ ، ص ٣٤ ، ص ٣٨ - ٤١ [دراسات قومية ، مصر فى مواجهة الحملة الفرنسية ، عدد ٢] .
ب - لويس عوض : تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الخلفية التاريخية ، ص ١٣٦ - ١٣٧ . [كتاب الهلال ط ٣]

(٢) عبد الرحمن الجبرتى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٧٨ ، جـ ١ ، ص ٤٣٠

من تبلورها ووضوحها ، إذ تحددت فى خلاله قواها الأساسية فى هذه المرحلة وتحالفاتها ومدى ما تستبطنه من عناصر القوة والخبرة ، خصوصا بعد اتضاح الفشل الذريع لكل مخططات الحملة الفرنسية ، وخطأ الاعتماد على قوة خارجية لضمان حرية المشروع الفردى فى الاستثمار ، إذ أصيبت التجارة الخارجية بأكبر نكسة لها فى ظل الاحتلال الفرنسى بسبب الحصار الإنجليزى الذى ضرب على موانئ مصر ومنع التجارة الواردة إليها أو الصادرة عنها ، وقد كانت هذه العملية ضربة قاتلة للتجار الذين اعتقدوا أن مجئ الفرنسيين سيعمل على تنشيط التجارة ورواجها ، مما سيعود عليهم بمكاسب أكثر من ذى قبل .

وهذا العامل هو الذى جعلهم لا يشتركون منذ البداية فى ثورة القاهرة الأولى ، ولا حتى فى صد بونابرت فى بداية حملته على مصر ، بالإضافة إلى أن استتباب الأمن الذى طالما حلموا به ضاع فى خضم ثورات الأهالى ضد الفرنسيين التى تفشت الفوضى أثناءها والقهر والقسوة بعد ردعها .

كما أن الضرائب التى أرهقت كواهلهم كانت عاملا آخر من عوامل تململهم فى ظل الحكم الذى لم يجلب لهم سوى بعض النظم والتقاليد والإجراءات فى الحكم وهو حقا ما استفادوا به مع جناحهم الآخر وهو المشايخ .

وقد اعتبر المشايخ أحسن حالا من التجار الذين عانوا الكثير فى ظل الحكم الفرنسى ، فبالرغم من عدم تأثرهم المباشر بالحصار البحرى الذى فرض على مصر ، إلا أنهم قد تأثروا به بشكل غير مباشر ، خصوصا وأن مجالات استثماراتهم ارتبطت بصورة أو بأخرى بحركة التجارة الداخلية وحتى الخارجية ، بالإضافة إلى إحباطهم فيما أوردناه من قبل من أنهم كانوا يودون اكتساب مجالات أخرى غير التى ألفوها فى الاستثمار ، إلا أن الفترة القصيرة التى مكثتها الحملة على أرض مصر لم تسمح بهذا .

بالإضافة إلى أن أحدا لم يرشدهم إلى الفرصة التاريخية التى كان من الممكن انتهازها ، وهى محاولة الاستثمار فى مجالات الصناعة للاستفادة من الحصار الإنجليزى لموانئ مصر التى أفقدها الحصار بعض المنتجات التى كانت تصنع فى الخارج ، وبالرغم من أن نابليون بونابرت قد اعتمد على موارد مصر الداخلية فى إقامة بعض المصانع التى تفيد فى الأساس الجيش الفرنسى ، إلا أنه لم يسمح لهم بالاستثمار فى هذا المجال ، خصوصا وأن الخبرة الفنية المطلوبة كانت متوافرة فى هذا الوقت على أعلى مستوى (من الفرنسيين أنفسهم) ، أو ممن اتصل بهم من المصريين وتعلم منهم بعض المهن .

وبهذا ضاعت منهم أكبر فرصة والتى لو استُغلت لكانت على حساب التجار المستفيدين من حركة التجارة الخارجية ، بالإضافة إلى عدم تحقق الأمن كما أوردنا عند الحديث عن التجار ، وبهذا اكتشفوا انسداد أفق الاستثمار الذى يعتمد على قوة أجنبية ، مما جعلهم (المشايخ والتجار) يتجهون إلى قوة أخرى داخلية هذه المرة ، إذ كان المعروف فى هذه الفترة أنه لكى يكون الحكم قويا ينبغى أن يستند إلى قوة عسكرية ما ، وهى الخبرة التاريخية التى خرج بها الجميع بعد تجارب الماضى مع التتار والصليبيين وحتى العثمانيين وغيرهم ، وفى تجربتهم مع الفرنسيين أوضحنا فشل القوة العسكرية الأجنبية والتى ستجلب أوخم العواقب حينما تتدخل القوى العالمية الأخرى سواء أكانت القوة العسكرية الإنجليزية أو حتى التركية .

ولهذا نجدهم يتجهون هذه المرة إلى الداخل فى حركة فرز للقوى المتنازعة فيما بينها على السلطة ، واضعين فى الاعتبار قوتهم الذاتية التى لم تكن قوة عسكرية ولكنها كانت قوة نفوذ هذه الطليعة البورجوازية ، والتى اكتسبته على مدى القرن الثامن عشر ، وظنت هذه الطليعة غير المتمرسة بأساليب الحكم - تحت تأثير النظم والتشريع الفرنسى - بأن من يولى الحكام هو القادر على خلعهم ، وأن قوتهم المادية ونفوذهم من شأنها أن

تتصدى للقوى العسكرية أيا كانت ، ولذا حاولوا هذه المرة فى عملية فرز القوى التى قاموا بها استبعاد المماليك الذين قاسوا منهم على مدى العصور السابقة ، واستبعاد الباشا التركى وحاميته الذين لم يصبهم منهم إلا الظلم والقسوة ، وبهذا لم يتبق من القوى إلا القوة الألبانية التى يترأسها أحد الضباط الألبان المشهود لهم بالحزم والعدل والكفاءة ، فإذا قدر له أن يكون حاكما ، فسيسود العدل وسيستتب الأمن المفقود بحزمه ، وهو يستطيع التصدى بقوته العسكرية للقوى العسكرية الأخرى ويخضعها فى إطار الدولة .

ولكى يصب كل هذا فى صالح تلك القوة الجديدة التى تأمل خيرا فى المستقبل ، إذ قد تعلمت فى إطار الاحتلال الفرنسى بعض المبادئ الجديدة والتى يمكن أن تعين فى المستقبل القريب حينما يسود الأمن والطمأنينة ، فرأت تلك الطليعة الإسراع فى هذا السبيل ، وأخذت يد المبادأة لأول مرة فى مغامرة مضمونة العواقب ، إذ تمرست هذه الطليعة فى السنوات الماضية فى عمليات الموازنة بين المصالح وأخذت مواقف ناجحة على الأقل من جهتها تجاه الاحتلال الفرنسى ، وحتى فيما قبل هذا الاحتلال ، لذا لم تأت حركتها انفعالا ولكنها كانت حركة مدروسة ومخططة لأول مرة فى التاريخ المصرى مسبوقة بالتنظير الأيديولوجى ، الذى قفز على كل الفقه والتشريع السائد فى أيامهم ، إلى فقه آخر يأخذ بعين الاعتبار حركة التقدم فى المجتمع ، خصوصا أن طليعته البورجوازية هى التى قادت هذه الحركة .

فقد رأينا منذ قليل كيف ساهم الفقهاء (أيديولوجى الدولة) فى سيادة الأيديولوجية الحاكمة ، وتثبيت الواقع والعمل على عدم تطوره حينما أشاعوا منذ بداية الدولة الأموية وحتى هذه اللحظة فتاوى تكرس الواقع وتعمل على تجميده فقد نسبوا قولا للإمام الحسن البصرى عن الرسول إذ يقول «لا تسبوا الولاة فإنهم أن أحسنوا كان لهم الأمر وعليكم الشكر ، وإن

أساءوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر . وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء ، فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب ، واستقبلوها بالاستعانة والتضرع » . [1]

وقال بعض الفقهاء «إن الإمام قد يكون عادلا وقد يكون غير عادل - وليس لنا إزالته ولو كان فاسقا » [2] ، ويرى القاضي أبو الحسن الماوردي المتوفى في سنة ١٠٥٨م أنه بخصوص الأمراء الذين استولوا بالقوة على إماراتهم «إنه يتعين على الخليفة الاعتراف بهؤلاء الأمراء حتى إذا لم يكونوا يحكمون طبقا للشريعة على أمل أن يساعد ذلك على إقناعهم بالخضوع لسلطة الخليفة .. » . [3]

كما رأى أبو حامد الغزالي (المتوفى في ١١١١م) «أن السلطان الظالم الجاهل متى ساعدته الشوكة وجب تركه ووجبت الطاعة له » [4] ، فإذا خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو أهل لها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا ، وإذا انقضت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده انعزل الأول وصار الثاني إماما لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم «ولذلك قال ابن عمر نحن مع من غلب» . [5]

ولهذا بالإضافة إلى ما أوردناه من قبل كان التراث الفكري في فقه السلطة يبرر الظلم ويكرس الواقع ، وهذا ما يبين تلك القفزة الفقهية الهائلة

---

(١) هاملتون جب ، هارولدبوون : المجتمع الإسلامي والغرب ، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى ، مراجعة أحمد عزت عبد الكريم جـ٢ ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٧١ ، جـ١ ، ص٤٤ نقلا عن د. وليم سليمان قلادة ، المرجع السابق .

(٢) د. محمد عمارة : الإسلام والثورة ، ص ٣٧ نقلا عن د. وليم سليمان قلادة ، المرجع السابق .

(٣) د. وليم سليمان قلادة ، المرجع السابق .

(٤) د. محمد عمارة : الإسلام والثورة ، ص ١٤٠ نقلا عن د. وليم سليمان قلادة ، المرجع السابق.

(٥) نفس المرجع ، نفس الموضع .

التى قاموا بها ، حينما خرجوا عن كل هذه الأطر القديمة بفقه جديد يأخذ بعين الاعتبار مصالح القوى الجديدة والنامية فى المجتمع ، ولعل مسلكهم هذا يدل على مقدار ما استفادوه من النظم الفرنسية ، على الرغم من أنه تطور ذاتى وطبيعى دفع به الحرص على مصالحهم وتطوير هذه المصالح . فنجدهم يذهبون أولا إلى القاضى رمز الشرعية ، ليطلعوه على ماقرروا وهو حسب ما جاء بالجبرتى «شرع الله بيننا وبين هذا الباشا الظالم» ويطلبون من القاضى إحضار المتكلمين فى الدولة لمجلس الشرع ، ويكتب المجتمعون قائمة بمطالبهم وهى على النحو التالى : [1]

١ - ألا تفرض من اليوم ضريبة على المدينة إلا إذا أقرها العلماء وكبار الأعيان .

٢ - أن يخلوا الجنود عن القاهرة وتنتقل حامية المدينة إلى الجيزة ، وألا يسمح بدخول أى جندى إلى المدينة حاملا سلاحه .

٣ - أن تعاد المواصلات فى الحال بين القاهرة والوجه القبلى .

وتتلخص المطالب الثلاثة فى أن الطليعة البورجوازية المصرية كانت تطلب الأمان المنعدم ، وعدم فرض أية ضريبة دون استشارتها ، وعدم قطع المواصلات واستئنافها ، وهى مطالب كما نرى تصب فى النهاية لصالح هذه البورجوازية ففرض الضرائب دون معيار وبشكل جزافى ، يشكل تهديدا خطيرا لعملية النمو والاستثمار .

وإذا كانت تلك الطليعة قد احتملته فى عهود سابقة ، فإنها فى وضعها الجديد لم تعد تحتمله ، لذا فهى تسعى بشكل أو بآخر إلى كسب أرض جديدة تضمها لمكتسباتها السابقة ، هذه الأرض تتمثل هذه المرة فى حقها

---

(١) عبد الرحمن الرافعى ، دراسات قومية . مصر - ١ - فى مواجهة الحملة الفرنسية ، العدد الثانى مركز النيل للإعلام .

كقوة لها نفوذ ومكونة كما رأينا من قبل من المشايخ أو العلماء وكبار الأعيان الذين يدخل فيهم كبار التجار ، لذا فلا ضرائب إلا بموافقتهم .

ثم نأتى إلى البند الثانى فى قائمة طلباتهم وهو تحقيق جو من الأمان والاستقرار ، لأنه بدون هذا الجو لن يستطيعوا المضى قدما نحو مواصلة استثماراتهم ، وقد وجدوا أن أهم عامل فى إحداث الفوضى والذعر هو وجود الحامية داخل مدينة القاهرة ، لذا أرتأوا أن تخرج إلى الجيزة (وقد كانت فى ذلك العهد غير متصلة ذلك الاتصال العمرانى بالقاهرة) وأن ينتفى وجود الجنود داخل المدينة ، وزيادة فى الأمان ألا يسمح لأى منهم بدخول العاصمة بسلاحه .

وقد تحالف المشايخ والتجار مع القاعدة العريضة من المواطنين لتحقيق هذه المطالب ، بل ونستطيع القول بأنه ما كان لهذه الثورة أن تحقق أهدافها لولا هذا التحالف ، حيث ذكر الجبرتى أن المظاهرات المسلحة عمت أرجاء القاهرة واشترك فيها الفلاحون وحسب ما يروى «وكان الفقراء من العامة يبيعون ملابسهم أو يستدينون ويشترون الأسلحة» [1] وهو يذكر مظاهرة قوامها أربعون ألفا من المصريين ، ويؤكد هذا الرقم الرسالة التى أرسلها القاضى ردا على الوالى التركى المخلوع خورشيد باشا إذ يذكر «... إن إقامتكم بالقلعة هو عين الضرر فإنه حضر يوم تاريخه نحو الأربعين ألف نفس بالمحكمة وطلبوا نزولكم أو محاربتكم ، فلا يمكن دفع قيام هذا الجمهور ، وهذا آخر المراسلات بيننا والسلام» . [2]

وعلى هذا النحو نجد قوة وقدرة هذا التحالف الذى لعب فيه المشايخ والتجار دور الطليعة ، ولهذا استنادا إلى هذه القوة يصدرون لأول مرة فى التاريخ المصرى قرارهم بعزل الوالى و«يركبون» ويذهب الجميع إلى ذلك

(١) الرافعى : المرجع السابق ص ٣٠٦

(٢) الرافعى : المرجع السابق ص ٣٠٧ ، وأيضا عبد الرحمن الجبرتى ، المرجع السابق ، جـ٣ ، ص٦٠

الضابط الألبانى الذى فرضوه من قبل على السلطات العثمانية كنائب للوالى ، يذهبون إليه ليخبروه بقرارهم الذى اتخذوه وهو خلع خورشيد باشا وتوليته هو واليا على مصر ولكن تولية مشروطة ، حيث أبلغوه « .. وتكون واليا علينا بشروطنا لما نتوسمه فيك من العدالة والخير » . [1]

ولم ينتظر قادة الثورة أن تصدِّق الأستانة على قرارهم ولا أن يصدر فرمانا من السلطان العثمانى لتأكيد قرارهم ، فإنهم اتخذوا قرارهم لأول مرة على مسئوليتهم وعلى أنهم منذ هذه اللحظة مصدر السلطات ، لذا سارعوا فى نفس اليوم إلى إعلان أن محمد على أصبح واليا على مصر ، وتأكيدا على أنهم مصدر السلطات ، قام ممثلا هذه القوة الجديدة الشيخ الشرقاوى عن المشايخ والسيد عمر مكرم عن الأعيان والتجار بإلباس محمد على كركا وعليه قفطان ، وكأنهما يحددان سويا ولأول مرة خطوط الطليعة البورجوازية تلك الخطوط العريضة بفرض سيطرتها على البلاد بالإضافة إلى المغزى الحقيقى لهذا الإلباس الذى تعلمته البورجوازية المصرية على يد الفرنسيين ، حين أصر نابليون بونابرت على أن يكون التعيين والإلباس منه وليس من السلطة العثمانية ، وموقف الشيخ الشرقاوى ذاته ، عندما ألقى بخلعة نابليون على الأرض حينما حاول بونابرت أن يلبسها له ، وذلك كرفض للسلطة الأجنبية .

وتتم المواجهة حين يرفض الباشا العثمانى قرار الثوار ويعلن أنه مولى من قبل السلطان ولن ينزل من القلعة إلا بأمر السلطنة التى أولته ، ولهذا فليس للفلاحين الحق فى عزله ، وهو فى هذا يعلن على الملأ تراث الحكم الاستبدادى الذى ساد عصره بل وقبل عصره كما أوردنا ، ويتصدى الثوار بالقفزة التى تحدثنا عنها منذ قليل على التراث الفقهى الذى ساد حينما

---

(١) الرافعى : المرجع السابق ص ٣٠٢ ، وأيضا عبد الرحمن الجبرتى ، المرجع السابق ، جـ٣ ، ص٦١

يعلنون أنه ليس للوالى الظالم أن يحتمى وراء قول القرآن «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» [1] ، فالسلطان العادل وحده هو المعنى بهذه الطاعة .

وأكدوا حق أهل البلد فى عزل الولاة حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه ، هذا ما يوضحه الحوار الذى جاء فى تاريخ الجبرتى بين السيد عمر مكرم وأحد ضباط الوالى ، كما نفهمه أيضا من المحرر الذى أورده الرافعى والذى كتبه العلماء ليلة إقصاء خورشيد باشا وتولية محمد على إذ يقول «إن الشعوب طبقا لما جرى به العرف قديما ولما تقضى به أحكام الشريعة الإسلامية الحق فى أن يقيموا الولاة ولهم أن يعزلوهم إذا انحرفوا عن سنن العدل وساروا بالظلم ، لأن الحكام الظالمين خارجون على الشريعة» [2] ، وبهذا أثبتت تلك القوة الجديدة النامية أنها قادرة أيضا على الاجتهاد والإفتاء الذى يحقق لها ما تطمح إليه ، ولعلها كانت هذه هى المرة الأولى التى تحاول فيها هذه القوة البحث عن أيديولوجية جديدة ومحاولة تطبيقها عمليا .

وتحت الإلحاح الجماهيرى وامتثالا للإرادة الشعبية فى مصر وبعد سبع وخمسين يوما من تعيين الوالى الجديد وإلباسه من قبل ممثلى الثورة ، وعلى أثر هذا النجاح الهائل الذى حققته الطليعة البورجوازية أولا بفرض إرادتها على الجميع حتى على السلطان العثمانى ، ويدها الطولى فى تعيين واليها بالشروط التى تراها والتى كانت تتمثل كما جاء عند الجبرتى فى قوله «تم الأمر بعد المعاهدة والمعاقدة على سيرة (الوالى الجديد) بالعدل وإقامة الأحكام والشرائع والإقلاع عن المظالم وألا يفعل أمرا إلا بمشورته ومشورة العلماء ،

---

(١) سورة النساء : ٥٩

(٢) الجبرتى : عجائب الآثار جـ ٦ ص ٢٢١

وأنه متى خالف الشروط عزلوه»[1]، هذا النفوذ وهذه المزايا التى تحققت لهم تجعلهم يحاولون تصفية الثورة عند هذا الحد بفك تحالفهم مع القاعدة العريضة من عامة الشعب الذين على ما يبدو كان طموحهم أكثر مما تحقق، إذ أن اقتناءهم للأسلحة ومظاهراتهم المسلحة التى خرجت للإعراب عن عدم الرضا ومطالبتها بوأد الظلم، فلعلها كانت تطمح فى أن تخلق من نفسها قوة جديدة إلى جانب القوى الأخرى المتنازعة على السلطة فى البلاد.

ولعلهم لاحظوا قوتهم إذ قدرت أعدادهم فى هذا الوقت المبكر بأربعين ألفا من المواطنين المسلحين، هذه القوة جعلتهم يفكرون فى أن يكونوا البديل الأوحد والشرعى لكل القوى الأخرى التى لا تستند إلى أية شرعية سوى شرعية القوة والبطش، أو لعلهم قد فكروا على الأقل فى استمرارية ما لهذه الثورة لضمان عدم عودة البطش والظلم الذى يصاحب دائما الحاكم الغريب عن البلاد.

إلا أن قرار ممثلى الطليعة البورجوازية والثورة بفض هذا التحالف يأتى ليعبر عن مدى تخوف القوى الجديدة التى قادت التحالف على مصالحها، إذ أنها لا تستطيع الذهاب إلى أكثر مما ذهبت، خصوصا وقد ضمنت على الأقل أنها ستكون القوة الوحيدة التى يؤخذ بآرائها فى تسيير أمور الحكم وهى القوة التى يمكنها أيضا خلع الوالى إذا اقتضى الأمر وهذا غاية ما كانت تحلم به لتستطيع ممارسة استثماراتها فى أمن وأمان وقد ضمنت أيضا أن تأتى كل القوانين بما يحقق مصالحها، لذا فضلت فك التحالف، إلا أن عامة الشعب بحسهم الثورى الأرقى رأوا عكس ذلك.

ويُفك التحالف حين «اجتمع الشيخ الشرقاوى والشيخ الأمير وغالب المتعممين وقالوا: ايش هذا الحال وما تداخلت فى هذا الأمر والفتن. واتفقوا

---

(1) د. محمد عمارة «جمال الدين الأفغانى المفترى عليه» الطبعة الأولى دار الشروق - بيروت ١٩٨٤، ص ٩، ١٠

أنهم يتباعدون عن الفتنة وينادون بالأمان وأن الناس يفتحون حوانيتهم ويجلسون بها وكذلك يفتحون أبواب الجامع الأزهر ويتقيدون بقراءة الدروس وحضور الطلبة» . وبهذا فُكَّ التحالف من جانب واحد واعترض الجانب الآخر من المتحالفين وهم عامة الشعب «واجتمعوا عند السيد عمر النقيب وراجعوه فى ذلك فاعتذر وأخبر بأن هذا الأمر على خلاف مراده» وإمعانا فى فض التحالف وتصفية الثورة «.. فتح الناس بعض الحوانيت ونزل المشايخ إلى الجامع الأزهر وقرأوا بعض الدروس ففترت همم الناس ورموا الأسلحة وأخذوا يسبون المشايخ ويشتمونهم لتخذيلهم إياهم وشمخ عليهم العسكر وشرعوا فى أذيتهم وتعرضوا لقتلهم وإضرارهم» [1] .

وهكذا نفهم مما كتبه الجبرتى إلى أى حد استاء العامة من فك التحالف والتوقف بالثورة عند هذا الحد الذى اعتبروه غير كاف ، ولذا أخذوا يسبون المشايخ ويشتمونهم .

وفى ظل هذه الظروف ، تضيع الفرصة الذهبية لتطوير تلك الطفرة الفقهية التى أشرنا إليها ، لتصبح تعبيرا عن أيديولوجية نظام جديد اتضحت بعض معالمه . إلا أن ما يطفو مرة أخرى على سطح الحياة الفكرية تجديدا لهذا الانفصام الذى وسم الحياة الفكرية فى هذه الآونة ، واستشعرناه من قبل فى كتابات الجبرتى حينما وقف بكل قوة ضد الاحتلال الفرنسى الغريب عن البلاد ، إلا أنه فى مواضع أخرى يشيد ببعض الإجراءات والعلوم والمناهج الفرنسية ويحاول من وقت لآخر المقارنة بينها وبين ظلم وتعسف المماليك ، هذا الانفصام الذى تولد عن اكتشاف مثقفى هذا العصر للغرب وقد سار خطوات كبيرة نحو التقدم حينما استند إلى العقل وحده ، ومحاولتهم فى نفس الوقت مسايرته وهم متمسكون بشريعتهم ، أى تولد

---

(١) عبد الرحمن الجبرتى : المرجع السابق ص ٣٠٤ .

الانفصام عندما أرادوا مسايرة التقدم الذى حققه الغرب وفى نفس الوقت التمسك بتراثهم الفكرى والدينى .

تجددت هذه الفكرة حينما أراد محمد على حاكم مصر الجديد أن يبنى مصر على أسس التقدم الحديث فأرسل بمبعوثيه إلى فرنسا واستقبل منها خبراء وفنيين للمساعدة فى إقامة هذا البناء الجديد للدولة بكل أجهزتها الحديثة المعمول به فى الغرب مما أدى إلى تجدد هذا الانفصام مرة أخرى وحاول رفاعة الطهطاوى أن ينقل صورة أمينة لما رآه فى باريس ويتمنى رؤيته فى بلاده ، فكان سببا فى تأكيد هذا التيار الذى أخذ ينمو ويتطور منذ الحملة الفرنسية بين مثقفى مصر الأزهريين ، فى مقابل تيار المحافظين من المشايخ الذين رأوا أن كل العلوم التى خارج إطارهم الدينى التراثى بدعة من البدع ، وكل بدعة فى النار !!

ولعل هذين الاتجاهين يعبران فى الواقع الاجتماعى عن قواهما الاجتماعية المستفيدة ، وتتفق بعض القوى فى تبنيها للتراث الدينى بالرغم من اختلاف مواقعها الطبقية ، وذلك فى إطار الصراع الفكرى والأيديولوجى الذى هو انعكاس للصراع الطبقى فى الحياة الاجتماعية ، إذ نجد شريحة من تلك البورجوازية الناشئة تحاول قدر جهدها الاحتفاظ بالتراث الدينى ومحاولة تعزيزه كدعامة أيديولوجية للنظام الإقطاعى خصوصا بعد تطور المجتمع المصرى بعد محمد على فى هذا الاتجاه ، وفى نفس الوقت نجد الشرائح العليا والوسطى من البورجوازية المصرية ، وهى فى أغلبها ذات جذور زراعية ، إلا أنها ضمت فى هذه المرحلة المشايخ والتجار والأعيان ، ورجال الإدارة المصرية من الموظفين والإداريين بالإضافة إلى أصحاب المهن الحرة من الأطباء والمحامين والصحفيين والأدباء ، وبعض هؤلاء حاولوا الاتجاه نحو الغرب لتمثل حضارته واستعادتها فى مصر لتساعد على الانطلاق نحو الآفاق التى تقدم إليها .

وفى المقابل حاول البعض الآخر الوقوف على قاعدة التراث مع الشريحة الأولى ، وكانوا يودون من استلهام التراث الدفع لقيام حضارة كتلك التى كانت للمسلمين الأوائل قبلهم بينما كان هدف تلك الشريحة التمسك بالتراث لتجميد الواقع وتثبيته ، ويظهر فى البورجوازية المصرية فصيل آخر يحاول الجمع والتوفيق بين موجبات التراث والتمسك به وبين الأخذ من الحضارة الغربية ما يمكن أن يتيح لها التقدم المادى . وبهذا يتخطى هذا (الانفصام) .

فى هذا الجو المشحون ، الذى كان نتيجة لاعتمالات الواقع الاجتماعى، ولم يخلقه فرد معين ، تظهر اتجاهات كثيرة فى الفكر العربى الحديث ، ويعتبر اتجاه جمال الدين الأفغانى أحد هذه الاتجاهات ، وهو ممن كانوا مثقلين بنفس هذه الهموم التى عاصرها كل أبناء هذا الجيل من المثقفين .

المقدمة الثانية

(خلفية لقاء الثقافتين العربية والغربية)

وإذا كان ما تعرضنا له في المقدمة الأولى يشكل العامل التاريخي الداخلي ، فإن العامل الخارجي ظل يشكل الإطار الذى تحركت فيه مواقف وآراء وأفكار الأفغانى ، وهو موضوع هذه المقدمة الثانية فبسببه ظهرت إشكاليات متعددة ، حاول الأفغانى الخوض فيها ، بل وشكلت اهتمامه الأكبر ، فظلت محط تأمله وتفكيره ، بل ومصدر من مصادر همومه التى حملها على عاتقه . لذا قبل الحديث عن جمال الدين الأفغانى نرى أنه سيكون من الأنسب أن نتحدث عن تاريخ هذا اللقاء الذى تم بين الشرق العربى الإسلامى ، وبين الغرب الأوروبى ، إذ شكل اللقاء بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية أهم المحددات التى وجهت الفكر العربى نحو وجهاته المتعددة عقب احتكاكه بالحضارة الغربية فى نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين .

ولعل أطروحات جمال الدين الأفغانى لم تخرج عن هذا التأثير ، بل تأثرت إيجابا وسلبا .. بمجمل الأفكار التى تصارعت فى تلك الآونة ، وجاءت كنتيجة لهذا الجدل الذى ثار بين المثقفين العرب من إنتماءات وأيديولوجيات مختلفة ، مما ساهم فى بروز إشكالات أخرى ظلت على بساط البحث حتى يومنا هذا ، وسنتعرض لبعضها . ومن هذا المنطلق سيكون علينا ، وقبل معالجة الموضوع أن نلقى بنظرة سريعة على خلفية تاريخية أخرى ، خاصة هذه المرة بهذا اللقاء بين الثقافتين العربية والغربية ، حيث ساعدت بعض العوامل على اكتماله :

١ - الموقع الجغرافى المتميز للعالم العربى بين الامبراطوريتين المتحاربتين الرومانية والفارسية أدى بشكل مباشر أو غير مباشر إلى نقل ثقافى وحضارى [1] ، منذ زمن بعيد ، وأخذ يمتد عبر العصور المختلفة بفعل التجارة والتنقل والسفر ، وفى العصور الوسطى تفوق العرب ، إلا أنه فى أعقاب الحملة الفرنسية ، اكتشف المثقفون العرب مدى ما حققه الغرب من تقدم كبير عليهم ، وبخاصة عندما قارنوا أحوالهم بأحواله ، مما ولّد لديهم الإحساس بأنه يملك مفتاح تقدمهم لأنه يملك أسباب الحضارة الحديثة ، ودفعهم هذا لاكتشافه والاستفادة منه ، وقد تجسد هذا فى بعثات محمد على إلى فرنسا .

لذا يمكن القول أن الحملة الفرنسية هى التى منعت إمكانية النمو الذاتى للمجتمع المصرى على الأسس التى شكّلت بنية القرن الثامن عشر . كان للمجتمع المصرى إمكانية حقيقية لأن يتطور نظرا لتواجد العناصر المطلوبة إلا أن هذه الإمكانية قد أجهضت فى مهدها بفعل المقارنة التى قام بها مثقفو العصر بين مجتمعهم والمجتمع الأوربى الذى اختلطوا به والتقوا به وجها لوجه قرابة أربع سنوات هى عمر الحملة الفرنسية . هذه المقارنة سهلت لهم إيجاد النموذج ، بدلا من تخيله واختراعه .

وبفضل البنية الاجتماعية التى تكونت فى القرن الثامن عشر حازت الأنظمة الجديدة بعض القبول ، حيث لعبت تلك البنية دورا فى هذا ، إذ كانت أكثر تفهما وهضما للجديد ، ونحن نعرف أن المشايخ والتجار قد

---

(١) انظر : إسماعيل مظهر وآخرون ، نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية ، المقتطف ، ١٩٣٨ ، القاهرة ، ص ٣٦

وأيضا

Henry Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, Nrf, Gallimard, 1968, p. 31

اشتركوا معا فى الديوان الذى أنشأه بونابرت بمصر - كما رأينا - بالإضافة إلى أن أغلب دعاة النهضة كانوا من أبناء تلك الطبقة ميسورة الحال . إلا أنه ينبغى الاعتراف أيضا بأن ظروف القهر والاستعمار هى التى أعاقت قبولهم للنظم الغربية الحديثة - على الإطلاق - حيث بدوا فى فترات كثيرة أمام مواطنيهم كخونة يتعاملون مع المستعمر ويروجون لثقافته .

وإذا كانت هذه هى بعض الدوافع التى دفعت العرب للقاء الغرب ، فإن ذلك غير كاف لإتمام اللقاء ، حيث ينبغى أن تكون هناك دوافع تدفع الطرف الآخر أيضا لكى يتم الالتقاء . ولقد كان أهم دافع فى الغرب هو التوسع الاستعمارى ، والتحكم فى طرق المواصلات المؤدية للشرق ، وخلق أسواق جديدة ، واحتكار المواد الخام المتوافرة فى بلدان الشرق العربى الإسلامى . وفى هذا كان حال العرب مختلفا عن حالهم قبل ظهور الإسلام ، فقبل ظهور الإسلام كانوا لا يشكلون أى خطر على الامبراطوريتين المتواجدتين (البيزنطية والفارسية) فكانوا يستفيدون من لعبة توازن القوى بين الطرفين، وأنشأت كل امبراطورية دولة عربية تابعة لها (الغساسنة والحيرة) ، ولم يكن لهما من دور سوى أن تمنع الدولتان العربيتان اعتداء البدو على تخوم الدولتين المجاورتين .

وفى العصر الحديث تغيرت المسألة ، فقد جذبت المنطقة العربية أطماع الجميع كما ألمحنا من قبل ، والمنطقة العربية لم تعد هى نفسها فيما قبل الإسلام (دولتى الغساسنة والحيرة) ، إذ أن العرب ظلوا سادة للمنطقة لعدة قرون ممتدة ، وقد ولّد هذا طموحات وأهدافا وآفاقا جديدة للعرب المحدثين ، ومن هنا كانت مشاريعهم الوحدوية والنهضوية ، تتعارض بشكل أو بآخر مع استراتيجية الغرب السياسية والعسكرية . وهذا أهم ما دفع الغرب للتواجد دائما فى المنطقة ، سواء أكان هذا التواجد بصورة مباشرة بقوى عسكرية ، أو تواجد يجعل من دول المنطقة تابعا اقتصاديا .

٢ - الشرط الثانى هو صلاحية الحضارة الفاعلة [١] وقابليتها للانتشار ، والإجابة على الحاجيات والطموحات الإنسانية عامة ، حيث تدخل فيها أسئلة كل ثقافة أخرى منفعلة [٢] ، وهذا الشرط قد توفر للحضارة الغربية ، وفطن إليه رواد النهضة العربية على الطراز الحديث ، بل ومعارضو هذا الطراز أنفسهم ، وذلك فى اللحظة التى قارنوا فيها واقعهم بواقع الغرب . وقد فهموا تفوق أوروبا العسكرى على أنه مظهر من مظاهر قوى الغرب الكامنة ، إذ يعود إلى النظم الديمقراطية ، والروح الإنسانية والمساواة والليبرالية . بل وصل الأمر ببعضهم إلى حد الانبهار بالعلم الأوروبى - على وجه التحديد - إلا أنه قد فات هذا البعض معرفة الدواعى التى انتجت العلم الأوروبى وثورته الحديثة ، إذ أن الجهل بتلك الدواعى إلى جانب ظروفهم التاريخية والاجتماعية كانا من أهم الأسباب التى جعلتهم لا يميزون بين العلم والدين !! فى وقت ساد فيه منحى السلفيين فى دمج الدين بالعلم ، وبدا الدين على أيديهم (السلفيين) كعلم العلوم والسلفى هو السلطة المرجع الضامنة لكل العلوم ، إذ فى مثل تلك الظروف ، يصبح السلفى هو حامل الحقيقة التى يفتقدها الآخرون ومن هنا يتدخل فى كل كبيرة وصغيرة تتعلق بالحياة والمجتمع (التعليم ، الفصل فى المنازعات ، والسياسة ، وإمامة المصلين ، وأهم المتحدثين فى أهم اللحظات [أعياد ونكسات ، وزواج وموت ... الخ] .

٣ - الشرط الثالث هو توفر مثقفين اطلعوا على الثقافة الحديثة ، وآمنوا بالحداثة كمخرج وبأنه لا سبيل سواها ، وفى ظل الظروف التى أسلفناها توا كان على المثقف الحديث أن يخوض صراعا عنيفا من أجل

---

(١) المقصود فى موضوعنا الحضارة الغربية ، وهذا ما كان متصورا فى هذه الآونة من قبل مثقفينا .

(٢) والمقصود هنا الثقافات الأخرى مثل العربية الإسلامية ، حيث وجد مثقفوها أن الغرب يملك أسباب ومقومات الحضارة الحديثة .

العقل وموضوعية المعرفة ، ومن هنا أصبحت العلمانية أثيرة لديه باعتبارها المقدمة الأولى لتحقيق حركية المجتمع وتطوره . وعند هذه اللحظة يبدأ صراعا بين منهجين متناقضين الأول دينى - سلفى هو السائد ، والآخر علمى حداثى وهو الذى بدأ لتوه مع ظهور المثقف الحديث ، فالأول « يعطى المنهج الإيمانى صفاته ، بدءا بصورة الكون وصولا إلى اعتقال الحياة ، ويكون مقاتلا من أجل : النخبة العارفة ، تقديس التقاليد ، إلغاء التاريخ ، أولوية النص على الواقع ، تثبيت العقل ، استعادة الماضى ، أزلية الحقيقة ، وحدانية التأويل ، امتثال القارئ ، استراتيجية التلقين ، تسفيه العلم ... »[1]، وعلى النقيض يكون المنهج الحديث الذى يعطى « وجوهه ، بدءا بصورة الكون وصولا إلى أحاديث الناس ويكون مدافعا عن : العقل ، الإنسان ، التقدم ، الحداثة ، العلم ، حرية الفكر ، تغيير المجتمع ، إصلاح اللغة ، نسبية الحقيقة ، مجتمعية المعرفة ، كونية القانون العلمى ... » [2]، وفى ظل هذا الصراع بين النهج الذى يريد تحويل العالم لظواهر دينية ، وبين النهج الذى يعيد الاعتبار للعقل المعتقل حينما يسأل عن أسباب استمرارية الأصول ، يولد علم التاريخ الذى يستطيع أن يضع أيدينا على التداخل فيما بين العلمى والأيديولوجى .

ونظرة - على ضوء ما أسلفنا - إلى تيارات الفكر العربى المعاصر ، تطلعنا على مدى شراسة المعركة التى خاضها المنورون من طلائع النهضة ضد كل القوى الرجعية الجامدة ، إلا أن السؤال المشروع : إلى أى مدى استطاعوا التغلب على الصعوبات التى وضعها فى طريقهم التقليديون ؟ وكيف فهموا العلمانية ؟ وما دور التناقض فى مناهجهم ؟

---

(١) د. فيصل دراج ، « الشيخ التقليدى والمثقف الحديث » ، ورقة مقدمة فى مؤتمر جامعة القاهرة عن طه حسين ، نوفمبر ١٩٨٩

(٢) المرجع السابق .

نستطيع القول أنهم بنشرهم لمنهجهم الجديد فى الرؤية ، وقد ظهر فى تحليلاتهم لواقعهم وفى تعليقهم على الأحداث اليومية ، وفى عرضهم لتصورهم لمستقبل النهضة العربية ، قد حققوا نجاحا جزئيا ، ساهم إلى حد كبير فى سيادة الاتجاه الحديث فى الثقافة العربية ، وانتشار المصطلحات الحديثة فى كتابات الجميع ، كما أن انتشار الأجهزة والأدوات الحديثة ، ساهم إلى حد كبير فى هذه السيادة الجزئية ، ونقول جزئية لأن الاتجاه السلفى ظل لهم بالمرصاد ، فى حركة مد وجذر ، دفاع وهجوم ، بل وصراع مشتعل فى الساحة الثقافية وبالتالى الاجتماعية ، والدليل على هذا النجاح الجزئى هو إثارة قضية الأصالة والمعاصرة ، وهى قضية لم تكن مطروحة على بساط البحث من قبل ، ولكن الأوضاع الجديدة والمنهج الحديث فرضا على الجميع مناقشة هذه القضية ، بداية نرى أن المناهج التى استخدمها رواد النهضة عموما قد خلت من التناقض .

وذلك لاعتمادها أساسا على الفكر المادى للقرن الثامن عشر ، وهو فكر ميكانيكى أصلا ، بينما فى حالة الأفغانى فقد اعتمد على الفكر السلفى وهو ذو منهج تماثلى ينفى الصراع والتناقض .

إذ ارتبط كل تغيير وتطور لديه بالدين ، بحيث أراد أن يقوم بثورة على التصور الرجعى للدين بتصور آخر أكثر تقدما ، وعلى الرغم من تأثيره على بعض العلمانيين ، بل وتعاونه معهم ، إلا أن هذا لم يغير شيئا من رؤيته ، حيث ظل الدين يشكل لديه أساس كل محاولة للتحديث وللتحرر من تأثير الغرب الاستعمارى . ومن هنا اندرج تصور الأفغاني هذا مع جملة التصورات الأخرى لدعاة الإصلاح فى هذا العصر ، ولقد قيمّها من قبل د. فيصل دراج بمنظور تاريخى حينما وجدها تستظهر «كوهم أيديولوجى مضاعف ، وهم فى الاعتقاد بأن الدين يجدد ذاته ، ووهم فى الاعتقاد بأن العلم المجرد قادر على الفعل» مستنتجا «أن هؤلاء الدعاة رغم مقاصدهم

النبيلة ومواقفهم الشجاعة ، كانوا يمارسون منطقا مقلوبا ، حين ظنوا أن تثوير الدين يفضى إلى تثوير المجتمع ، مع أن الأمر على النقيض من ذلك ، فتثوير المجتمع هو الذى يقوم بتحديد وضع الدين ووظيفته » [١] .

والواقع ينبغى أن نلاحظ أن إيمان المنهج الحديث بمجتمعية الثقافة وإدراكه لدور المعرفة فى تحويل جميع علاقات المجتمع ، بحيث تصبح المعرفة أداة عملية لتغيير المجتمع ، لم يكن يبغى منه سوى محاولة إيجاد سند اجتماعى قوى إلى جانب القوى الذاتية للمحدثين ، وذلك لكى يستطيعوا التصدى لدعاة الجمود والتقليد ، المستندين إلى جمهور عريض ممتثل ينتج ويعيد إنتاج الثقافة التقليدية ، يمكّن هؤلاء المحدثين من نشر العلم والوعى اللذين وجدوهما أداة لخلخلة المرتكزات الاجتماعية السائدة ، وهو ما من شأنه الدفع بخلق قاعدة اجتماعية واعية هى أداة الدفع بالتغيير .

لقد كان الصراع حادا إذن فى بعض الأوقات ، بين نهج يتمسك بالنص إلى أقصى مدى وآخر يتمسك بالعقل إلى ما لا نهاية ، ومن هنا ظهر ما يسمى بمشكلة «الأصالة والمعاصرة» ، وهى مشكلة بدأت مع النهضة العربية الحديثة فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين وحتى اليوم تحت مسميات كثيرة تبعا لطبيعة وظروف المرحلة التى ظهر فيها المسمى ، فإذا كان الصراع يوضع دائما بين الانا والآخر إلا أننا نجده أيضا بين الوافد والموروث أو بين العراقة والحداثة ، أو بين التراث والتجديد وهى تسميات تعبر عن نفس الفكرة . وهى الفكرة التى طرحت فى البداية للتساؤل فى كل الأوساط ، وبعض هذه الأوساط تخير أحدهما فالأصالة أو المعاصرة ، والبعض الآخر قال بهما معا ، إلا أن الخلاف بقى على القدر الذى سيأخذه من كل منهما ، إذ اقترب البعض من الأصالة والبعض الآخر من المعاصرة .

---

(١) د. فيصل دراج ، المرجع السابق .

والأصالة تعنى التراث القديم بما فيه النظم والعادات والتقاليد والآداب التى ورثناها عن الأجداد ، وتتسم رؤية السلفيين للتراث بالانتقائية إذ يقصرونه على الدين الإسلامى فقط ، وبهذا يحرمون هذا التراث من مصادر أخرى متعددة ، غاية فى الحيوية والأهمية والتنوع ، كالتراث الدينى قبل الإسلام ، وتراث الحضارات الأخرى قبله ، وتراث الأقليات ، والفنون الشعبية القديمة ، والنظم والتصورات والتراجم وكل ما يمكن أن يكون قد لعب دورا أساسيا فى بناء الوجدان الشعبى عبر العصور المختلفة ، ومن هنا نفهم أن التراث أرحب وأوسع مما يدعو إليه السلفيون . لذا فنحن نعتبر التراث ما هو إلا نص ككل نص . كتاب مفتوح على مصراعيه للتأويل والشرح ، بمقدوره أن يحمل عديدا من المعانى والألوان ، لذا فهو يُفسَّر ويُوظَّف تبعا لغاية قارئه ، وذلك لأداء مهمة أيديولوجية ما . بمعنى آخر أن الدعوة إلى التراث هى دعوة معاصرة ، تحمل فى ثناياها مشروعا معاصرا ، وإن كانت تغلفه بقناع من الماضى حتى تخلع عليه هالة من القداسة والاحترام .

ونحن لا ننكر أن التراث قد لعب دورا فى عملية التحرر الوطنى ، ولنرى مثلا ما حدث فى الجزائر ضد الاحتلال الفرنسى ، حيث حمل هذا التراث ذاته فى ثناياه ، شعارات غيبية وأسطورية ، تفاعلت سلبيا وساهمت فى تراجع الوعى العلمى والتاريخى ، ونجح هذا التراث وقتيا فى قهر المستعمر ، إلا أن الجانب الأسطورى ظل يعمل ويتفاعل فى البيئة العربية ، بل ويعاد إنتاجه ، وفى ظل غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان وتحكم الحزب الواحد ، ترى الجماهير العربية مرة أخرى فى التراث وبخاصة فى جانبه الأكثر أسطورية وغيبية - ملجأ يحميها من العسف والاستبداد كما حماها من قبل . لذا تظل معرفة كيف تكوَّن التراث ، وما هى مكوناته ، مسألة فى غاية الأهمية ، لأنه ليس ما ورثناه فقط عن الآباء ، بل ما دخل أيضا

فى ثقافاتهم من الأمم الأخرى ، وأصبح جزءا أصيلا من التراث ، وبالتالى ما نقوم به اليوم من نشاط وتأويل سيصبح تراثا بعد حين .

والحق أن قضية الأصالة والمعاصرة ، قضية افتعلها السلفيون بعد أن حاصرهم الداعون للحداثة ، وكادوا أن يسودوا بعد ما فرضوا منهجهم العقلى فى الرؤية والبحث ، إذ أن التمادى مع هذه الفكرة يميل إلى مسلمات كثيرة مرفوضة أصلا من قبل المنهج العقلى ، ومن جملة ما تشير إليه هو أن الشرق مختلف عن الغرب والعكس صحيح ، لذا فهى تعمل على تعميق الخلاف بين الأنا والآخر ، بل وتعمد إلى إلصاق بعض الصفات إلى كل منهما ، مؤكدة على أنها صفات طبيعية فمثلا تنسب للغرب الأوروبى : التجديد ، والوافد ، والمعاصرة أو ما تسميه بالحداثة ، بينما تنسب للأنا وهو الذى يمثل الشرق العربى الإسلامى : التراث أو الموروث أو الأصالة أو ما تسميه أيضا بالعراقة ، والتقسيمة فى حد ذاتها صحيحة ، إلا أن ما تحاوله هو تكريس هذه التقسيمة ذاتها والمحافظة عليها باسم التمسك بالأصول .

وفى هذه الحالة يكون على المثقف الحديث الانصياع لهذا المنهج المغلوط ، فيفكر فى إطار يحبسه ولا يستطيع الفكاك منه ، حيث يقع فى الازدواجية التى هى من وجهة نظرنا أساس تلك المشكلة كما سنرى .

الازدواجية :

والازدواجية سمة غالبة تميز الموقف العربى بمجمله (موقف السلفيين والمحدثين معا) وترخى بظلها على فهمهم وهضمهم لكل ما ينتسب إلى الغرب ، ولعل الكشف عن المفاهيم وأصولها يتيح لنا فهما أعمق لجذور هذه الازدواجية . فمعنى الحداثة مثلا كمصطلح يمكنه أن يلقى بالضوء على اللبس الذى يعترى المفكرين فى معالجتهم للموضوع ، حيث أن الحداثة تشمل كل ما أنتجه الغرب من فلسفات وعلوم ونتائج (ماركسية ،

وضعية ... الخ - تكنولوجيا ، نظريات علمية ... الخ - وحروب ، ودمار .. الخ) [1] . وهنا يظهر الغرب أبو الحداثة بوجهين متناقضين «المثال» الذى يجذب ، والعدو المنفر ، ملاك التحديث ، وشيطان العدوان ، وقد أثر هذا بشدة - على الموقف العربى الذى اتسم بالازدواجية ، وتداخلت ميكانيزمات تحقيق النهضة مع ميكانيزمات الدفاع عن الهوية القومية . كما أن ظروف التحديث - نفسها - هى التى أدت إلى هذه الازدواجية فنرى مثلا أن التحول إلى النظم الجديدة لم يتم بمبادرة قاعدية شعبية ، بل تم فى مجمله بشكل فوقى ونخبوى ، وأكثر من ذلك أنه تم مرتبطا بالتدخل الأجنبى ، والعجز عن سداد الديون لتدهور الأوضاع الاقتصادية ، ونحن نعرف كيف ارتبط الديوان بالحملة الفرنسية ، بالإضافة للتغييرات التى تمت فى أعقاب الاحتلال الإنجليزى .

خاصة أن تقسيم العالم العربى إلى دويلات ، وربط كل قطر منفردا فى علاقة خاصة بالمركز الأوروبى مع تنوع هذا المركز (باريس - لندن - روما) ساعد على تنوع التحديث واختلاف درجته المرتبطة بمشيئة المركز ، فيما بين الأقطار العربية وبعضها مما أثر على حساسية كل منها فى تقبل الأفكار الحديثة . وإذا أضفنا لكل هذا أن البعض أراد من التحديث نقل التكنولوجيا ومظاهر الحضارة الحديثة ، دون استيعاب الدوافع التى تكمن وراء هذه الحضارة ودون إحداث تغيير جذرى للعقلية التقليدية المحافظة ، يمكننا تصور أن العلاقة بين القديم والجديد لم تصل إلى حالة الصراع الجذرى والحاد التى ميزت ميكانيزم التحول الأوروبى من الإقطاع إلى الرأسمالية ، ولكنها تحتد ثم تفتر ثم تحتد وهكذا ، وربما يعود هذا لأسباب كثيرة ، إلا أن أهمها جميعا ، أن الدينامية التى تدفع لتطوير الصراع فيما بينهما غابت فى خضم مشاركتهما معا فى دفع العدوان الخارجى عن الحدود .

---

(١) راجع محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا إشكالية ، دار الثقافة الجديدة ١٩٩٠ ، ص ٧١

وقد دفع هذا الحال إلى تكريس الازدواجية وتعميقها بحيث تجاور الحديث مع القديم ، فالتعليم مثلا ظل فى مصر إلى يومنا هذا مزدوجا (دينى ومدنى) ، وتعمق هذا بسلوك الدولة نفسها التى أصبحت تقوم بدور الحماية والسند لكلا النظامين معا فتدعم الأشكال الحديثة باسم التحديث والمعاصرة ، كما تدعم الأشكال التقليدية باسم المحافظة على التراث والأصالة !! هذا التجاور منع التفاعل والصراع أى العلاقة الجدلية بين النظامين . فإذا كان هذا المثال على المستوى الثقافى ، فإن ما حدث على مستوى هيكل الدولة خطأ يتحمله المحدثون جميعا ودون استثناء ، وذلك لأنهم نقلوا هيكل الدولة الحديث فى الغرب مباشرة ، ودون دراسة فعلية لواقعهم ، وبما أن هيكل الدولة لا يحتمل الازدواج الذى عهدناه فى مجالات أخرى كثيرة ، فقد سقطت الهياكل القديمة جميعها لصالح الهياكل الحديثة ، ومن هنا ظهر وكأن المحدثين أرادوا تعبئة الواقع العربى فى قوالب أكثر اتساعا من حجمه ، فإذا نظرنا إلى المؤسسات الاجتماعية والسياسية فيما قبل التحديث سنجد أنها تنحصر فى : الوالى - الأعيان - المشايخ - الأشراف - الطوائف - الأفندية - الحرفيين ثم الحرافيش أو الزعر . وهى جميعها عبارة عن بناءات صغيرة تنظم العلاقات فيما بين أفرادها وبعضهم البعض ، وفيما بينهم وبين سلطة الدولة ، وهى تعتمد على العرف لتنظيم تلك العلاقات .

لم يدرس محدثونا واقعهم هذا دراسة ميدانية ليقوموا بتطويره وتثويره من داخله على ضوء الأهداف والآفاق الجديدة ، ومن خلال الاستفادة مما اكتسبوه من مناهج غربية وبهذا وجدنا فئات كثيرة لم تجد لنفسها دورا ما داخل الهيكل الجديد الذى لم يستطع استيعاب كل فعاليات المجتمع مما أدى إلى تهميشها ، ومن هنا كان تركيزنا منذ البداية على دراسة الواقع المصرى فى تلك الفترة ، علنا نستطيع رصد بعض المؤشرات . وربما أدى هذا نفسه إلى الهشاشة التى اتسمت بها الهياكل الحديثة فى واقعنا العربى ، حيث

أنها لم تستطع ، وربما حتى الآن الوصول إلى أعماق الوجدان الشعبى ، فقد نشر أحد الباحثين مؤكدا أن عدد المنتمين لأحزاب سياسية ضئيل جدا ، مقارنة بعدد المنضمين للطرق الصوفية ، ونفس الحال إذا قارنا عدد المشاركين فى الانتخابات العامة بعدد المشاركين فى الموالد الدينية . وإذا أضفنا إلى هذا أن تلك الهياكل الحديثة لم تفرز أية ممارسات ديمقراطية ، بالإضافة لانتهاكاتها لحقوق الإنسان وللمساواة أمام القانون من هنا نستطيع أن نفهم مغزى عدم تفاعل الرجل العادى مع تلك الهياكل .

وإذا أردنا التعامل مع قضية «الأصالة والمعاصرة» ، الآن ، فينبغى أن نضع أيدينا على بعض النقاط :

أولا : أن وحدة التجربة الإنسانية ، ووحدة الحضارة العصرية ووحدة المصير الإنسانى فى العالم تتأكد كل يوم بفعل التصدى لمشاكل البيئة والمحافظة على التنوع الحيوى ، وبفعل تنامى ثورة الاتصالات ، وسقوط الحدود الجغرافية ، وبروز فكر ووعى كونيين .

ثانيا : أن تحقيق النهضة معناه أن يتحقق فى التربة العربية تجاوز لأوضاعها الحالية ، بمعنى ظهور أشياء جديدة لم تكن موجودة ، تتخطى الحاضر ، وتصطدم معه أحيانا ، بل وتصارع الأفكار السائدة طول الوقت ، وبالتالى لا يمكن تصور نهضة بدون نقد الحاضر والماضى لمحاولة تخطيهما نحو المستقبل ، وأهمية هذا النقد لن تتأتى إلا بالتعددية والفكر التعددى الذى يحاور ويجادل دون أن يلغى وجود مخالفيه ، ودون أن يحتكر الحقيقة.

ثالثا : ينبغى معرفة ماذا نريد على وجه الدقة ، حيث أن الإجابة بأننا نريد تحقيق النهضة ، ليست إجابة كاملة أو شافية ، بل إجابة ينقصها التحديد ، إذ ما هى طبيعة تلك النهضة ؟ هل نريد أن نكون أقوياء نهيمن على العالم على نمط العصور الوسطى ، أو شركاء مع العالم نحترم الحوار ونشجعه بين الثقافات المختلفة .

رابعا : إن محاربة الأخذ السطحى لمظاهر الحضارة الغربية عمل فى غاية الأهمية ، حيث سيصبح فى هذه الحالة موضوع معالجة المشاكل الحقيقية هو الأساس ، مشاكل مجتمعاتنا ذاتها ، باعتبار أن بنياتها الاجتماعية والطبقية مختلفة عن الغرب ، ولنا فيما أثرناه من مشكلة الهياكل الحديثة خير مثال ، حيث أنها لم تستطع أن تشرك كل فئة من الفئات القديمة المحلولة ضمن هيكلنا الحديث .

خامسا : إن الصورة المكونة لدينا عن أنفسنا ، والصورة المكونة لدينا عن الغرب هما صورتان وهميتان ، إذ بالإضافة إلى الانتقائية التى ينتهجها السلفيون فيما يتصل بالتراث ، نجد أننا لم نهتم بتحقيق المخطوطات القديمة ، ولا بإعادة نشرها ، حيث أن ما وصل إلينا من كتب التراث المحققة يعتبر قليلا جدا بالمقارنة بالكم الهائل من المخطوطات التى ما تزال محفوظة بالمتاحف والمكتبات وتنتظر النشر ، فإذا أضفنا إلى هذا أننا لم نهتم حتى الآن اهتماما حقيقيا بالتراث الشعبى الحى ولم تتم معالجته ودراسته فى شتى ميادينه ، لذا نستطيع القول بأننا لا نملك تراثنا بشكل حقيقى .

وفيما يتصل بالمعاصرة فإلى الآن لم نقم بترجمة فلسفة غربية كاملة بجميع أعلامها ، أو الأعمال الكاملة لفيلسوف غربى ، لذا تظل هذه الفلسفات فى صورة مشوشة وغير حقيقية لدى من يتحدثون عنها ، مستثنين من ذلك بعض من اطلعوا على المصادر الأساسية فى لغاتها الأصلية ، وهم قليلون ، وإذا أضفنا لذلك ما ترجمناه على مستوى التقنية العلمية والتكنولوجيا والعلوم البحتة ، نجد أننا أيضا مازلنا على أول الطريق ، حيث أننا عندما نقرر ترجمة عمل علمى فإن ترجمته تتم بعد سنوات من ظهور العمل الأصلى ، فلا يصل إلينا ، آخر ما وصل إليه الغرب ، ولكن ما كان مصدر اهتمامه فى لحظة زمنية ماضية ، والتى

بالضرورة قد تجاوزها وأخذ يتطلع إلى غيرها . خلاصة القول نحن لا نملك التراث ، كما لا نملك المعاصرة .

سادسا : إن افتعال إشكالية الأصالة والمعاصرة ، كان من نتائجه أن انشغل بتلك الإشكالية كثير من المفكرين العرب ، ومنهم من يفترض فيه الأهلية والقدرة على الاضطلاع بمهام أكثر أهمية بل وحيوية سواء فى البحث العلمى البحت أو الفكرى ، لذا نجدهم قد ضيعوا الوقت والجهد ولم يخرجوا بشئ ، سوى أنهم استوعبوا بشكل أو بآخر داخل هذه الحلقة المفرغة .

سابعا : إذا كان الغرض من طرح سؤال الأصالة والمعاصرة هو أولا وأخيرا تحقيق النهضة ، فإن النهضة لا تتحقق إلا بمحاولة الإجابة على أسئلة حقيقية يفرضها الواقع الحى ، وعند الإجابة على هذه الأسئلة الملحة ، ينبغى ألا نتساءل عن مراجعنا فى الإجابة ، لأن إلحاحية الواقع هى التى سوف تفرض علينا الأخذ بالحلول المناسبة أيا كانت مصادرها فى التراث أو فى الغرب . فإجابتنا تلك لا ينبغى أن تكون مجرد استعارة ميتة لبعض الحلول من هنا وهناك ، بحيث تسقط فيما حذرنا منه من قبل . وهى ليست عملية للتوفيق ، إنها عملية جدلية خالصة .

ثامنا : ينبغى إذن أن نفرق بين الجدل والتوفيق أو التلفيق ، حيث يتم فى الجدل تفاعل وصراع ، ينتهى إلى خلق صيغة جديدة ثالثة تستجيب لمشاكل الواقع ، وفى نفس الوقت لا تصبح ضحية للماضى أو ضحية للأفكار الغربية بشكل يؤدى للتبعية (ونقصد بها هنا توجيه الصياغة الجديدة ، وجهة لا تستجيب لمطالبنا الذاتية ومشاكلنا الملحة) ، بينما يكون التلفيق أو التوفيق مجرد تجاور ميت لأفكار غربية لأخرى تراثية ، تظل تعمل فى ذهن المثقف والرجل العادى والمجتمع ، مما يخلق نوعا من الفصام (الازدواجية) الذى يؤدى للتردد وعدم الحسم ، وإثارة المشكلة (الأصالة والمعاصرة) بشكل دائم .

هذا الإنسان الممزق المشدود بنفس القوة لتراثه ولحضارة العصر ، نتأمله يخطو خطوات فى نفس المكان ، ليست للخلف ، وليست للأمام ، مما يعيقه عن الفهم وعن الإبداع . والسؤال الذى يطرح نفسه وبحيوية أنه قد تم لقاء سابق فى عصر التدوين من قبل ، فلم لم تثر كل هذه الإشكالات وبنفس الإلحاحية ؟

الحق أننا سنحاول تلمس الإجابة من خلال بعض الملاحظات المنهجية :

أ - التصور المستقبلى : أن أهم ما يميز تلك الحقبة الأولى من عصر الترجمة الأول ، عصر الحراك الاجتماعى غير المسبوق ، هو وضوح الرؤية ، وضوح الطريق ، وضوح تصور كامل للمستقبل ، وحضوره فى الأذهان ، بل وطغيانه على الحركة الفكرية والثقافية فى الوقت نفسه ، بحيث ظهرت التيارات والفرق والمذاهب المختلفة بمظهر من لا يطرح تصورا مستقبليا بديلا ، ولكن من يحاول تعديل المسار ، أو ترشيد المسيرة ، أو الأخذ فى الحسبان مصالح المستبعدين والمهمشين فى المجتمع الإسلامى فى سياق مسيرته التاريخية ، وفى إطار تصوره المستقبلى الذى اتفق عليه الجميع .

هذا التصور الذى استمد حقيقته من التوحيد ، التوحيد على مستوى الدين والعقيدة ، والتوحيد على مستوى الفكر والثقافة ، والتوحيد على مستوى الرأى والكلمة ، بعيدا عن القبلية والعصبية ، التوحيد فى جغرافيا العالم الإسلامى وجعل بلدانه عالما واحدا ، وشعوبه شعبا واحدا ، تدين بدين واحد ، وتتجه لقبلة واحدة ، وتعبد إلها واحدا ، وتقدس قرآنا واحدا ، وتحتفى بنبى واحد ، لا تفرقة بين شعب وآخر فكلهم كأسنان المشط الواحد ، يتوجهون شطر عاصمة واحدة .

هذا الحضور الحاد لتصور المستقبل فى ذهن وقلوب الجميع ، زاد من تعميقه وتكريسه أن حياة الناس ظلت مرتبطة إلى أقصى الحدود بالدين

وبالعقيدة ، حيث ارتبط به الزواج والطلاق والميراث وحتى الميلاد والموت ، وتنظيم المعاملات بين الناس ، وتنظيم العلاقة بين المسلم والدولة . كل هذا جعل فى تصور الناس أن انتفاء الإسلام يعنى انتفاء كل هذه الأنشطة الاجتماعية باعتبارها مرتبطة به سواء عن طريق النص أو عن طريق الطقوس الدينية المتبعة فى كل نشاط . وهذا ما فهمته الفرق الإسلامية المختلفة ، فلم تكن تملك الدعوة لطريق آخر مخالف ، ولكن دعواتها انحصرت فى تبديل إسلام بإسلام ، بمعنى تبديل إسلام النص بإسلام العقل ، وإسلام الإتباع بإسلام الاجتهاد ، وإسلام السلف بإسلام المصالح المرسلة .

هكذا اتفق الجميع - المعارضون والمؤيدون - على تصور مستقبلى واحد يضع فى اعتباره الظروف الموضوعية للواقع وشروط التحرك نحو تحقيق هذا التصور على الرغم من اختلافهم على طرق تحقيقه .

هذا الاتفاق جعل الجميع منشغلين بعملية البناء تلك ، بحيث لم يترك هناك فرصة لكى يتصدى أحد لما يقوم به المترجمون ، ومن دراستنا لتاريخ الفرق الإسلامية نرى أن الفرق المعارضة قد استعانت أيضا بالثقافات غير العربية ترجمة وهضما لتستطيع الرد على دعاوى أيديولوجى السلطة الرسميين ، بالإضافة إلى أن فرقا أخرى انتشرت فى أصقاع أتاحت لهم هضم وتمثل ثقافات أخرى ، وبعض هذه الفرق انتشرت أيضا فى شعوب غير عربية احتفظت بثقافاتها الأصلية ، وقولنا السابق لا ينفى أنه كانت هناك معارضة لعملية الترجمة والأخذ عن الشعوب الأخرى ، فالمناظرة الشهيرة التى تمت بين أبى سعيد السيرافى ويوحنا بن متى القنائى تؤكد على وجود هذه المعارضة [1] ، إلا أنها تؤكد فى نفس الوقت على نسبية هذه المعارضة إذا قسناها بما عانته طلائع النهضة العربية فى مطلع القرن العشرين .

---

(١) أبو حيان التوحيدى ، الإمتاع والمؤانسة ، القسم الأول . منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، دمشق ، ١٩٧٨ ، ص ١٤٦ - ١٧١

ب – التراث : جاء الإسلام ليهدم الديانات الوثنية التى وجدت قبله ، ويسفهها ، ويحط من شأنها ، حيث وجدها جميعًا تتفق فى أنها بعيدة عن التوحيد الذى ينشده ، إذن كان دينا ناسخا لما قبله . ولم تتم الغلبة للدين الجديد بسهولة ويسر ، بل قاومت الأديان الأخرى وقاتلت حتى النهاية دفاعا عن وجودها . لذا كان من الطبيعى فى هذه الحرب الشعواء التى انطلقت أن يقلل الإسلام من قدر ومكانة ما وجد قبله ، ولهذا لم يكن غريبا أن يطلق على المرحلة السابقة له بأكملها «مرحلة جاهلية» ، وأن يؤرخ المسلمون بها فيما بعد فى عصور تاريخهم «بالعصر الجاهلى» . هذا العمل جعل المسلمين لا يشعرون بوطأة تراثهم المسفه فيما قبل الإسلام . فأصبحوا أحرارا من ثقل التراث ، بل كان من العار أن يتمسك به مؤمن بعد أن ضربوا به جميعا عرض الحائط حين دخلوا أفواجا فى الدين الجديد .

هذه الخاصية ، بالإضافة إلى خاصية أن الدين الجديد لم يكن قد تعمق بعد فى أذهان معتنقيه لحداثة عهدهم – هاتان الخاصيتان – جعلتا الترجمات والانفتاح على الثقافات الأخرى والأفكار الجديدة ، ليس من شأنه تهييج المتزمتين ، على الرغم من أن أغلب القائمين على الترجمة من المسيحيين النساطرة ، وارتضى العرب بفهم وقراءة ما ترجم لهم جنبا إلى جنب مع الدين الجديد . هذا الشعور ذاته كان من شأنه أن يقلل من الجهد المضاعف للمترجمين فى عصر النهضة فى بداية القرن العشرين ، الذين بذلوا جهودا مزدوجة تتصل بترجماتهم ذاتها وفى نفس الوقت فى الرد على السلفيين ممن رموهم بخيانة التراث .

ونحن لا ندعى غياب هذا فى العصور الأولى ، إلا أنه كان يتم بصورة أخف ، ولم ينطلق تراثيو العصر الأول من منطلق الانغلاق على الذات ، بل كان من منطلق مدى الحاجة للعلوم المنقولة وهل تفى علوم أخرى يملكونها بالغرض ، وهذا ما يمكن أن نكتشفه من خلال المناظرة التى أومأنا إليها منذ

قليل (بين السيرافى ويوحنا القنائى) والتى تركزت على النحو العربى والمنطق اليونانى .

جـ - بين الأيديولوجيا والأبستمولوجيا : قام العرب فى عصر الترجمة الأول بقراءة ثقافات وفلسفات الشعوب التى ترجموا عنها قراءة أيديولوجية مستترة ، حيث امتزجت بالثقافة والمعارف العربية ، بالإضافة إلى أن إفرازات الواقع العربى قد انعكست أيضا على هذه القراءة ، بحيث أصبح من الصعب التمييز بين الجوانب الابستمية والأيديولوجية فيها ، ولندلل على هذه الرؤية نأخذ من مطلع النهضة قراءة الأفغانى لنظرية دارون - كما سنرى - التى ظهرت فى عصره كنموذج رأيناها قراءة أيديولوجية سافرة ، يمكن تمييزها بسهولة ويسر ودون عناء .

ومن المؤكد أن هناك عوامل كثيرة أثّرت على القراءة مما جعلها تأتى على النحو الذى جاءت عليه ، وفى مقدمتها أن كلتا القراءتين أُضيف إليهما من الواقع العربى المُعاش ما أثَّر على صياغتهما ، بالإضافة لجملة مؤثرات أخرى - سنذكرها فيما بعد - ومن الملاحظ أيضا أن القدماء قد امتلكوا تصورا معينا للتطور ، بمعنى أنهم قد أقاموا مذهبا متميزا لهم فى التطور ، بينما سنجد الأفغانى لم يقدم مذهبًا بل أن قراءته كانت نقدية للتطوريين المحدثين ، بمعنى أن آراءه وكتاباته اقتصرت على الموافقة أو الرفض ، بذكر بعض ما يدعو إلى كل من الموقفين ، أى أنها التزمت الجانب السلبى من البحث العلمى ولم تقدم الجانب الإيجابى أو البنائى لقيام أى بحث يلتزم منهجًا علميًا معينًا . ومن الطبيعى أنه كانت هناك مبررات سنتعرض لها قادت إلى هذا الجانب السلبى .

مترجمونا المحدثون إذن لم يستطيعوا التمييز بين ما هو أيديولوجى وما هو أبستمى فى عصر تعقدت فيه الأمور وتداخلت بحيث وقع البعض فريسة لأيديولوجيات كان الهدف منها السيطرة على الشرق وقهره ونهب خيراته .

د – القومية والوطن : (الحدود / اللغة / الجنسية / الثقافة – علوم الأوائل) .

تعتبر فكرة القومية من أهم الأفكار التى أثَّرت فعليًا على حركة الترجمة فى العصر الحديث باعتبارها وليدة العالم البورجوازى الغربى ، كتعبير عن أحد المراحل لتقدمه الصاعد ، حيث نجد أنه فى عصر الترجمة الأول لم تكن هذه الفكرة قد تعمقت بهذه الصورة التى نراها الآن ، وكان فى استطاعة المسلم التنقل والسفر دون جواز أو وثيقة ، وبالتالى لم تكن هناك حدود فكرية بين الحضارات كما هو الحال الآن ، فالعرب قد نقلوا عن ثقافات متعددة لشعوب مختلفة فى الشرق والغرب فنجدهم قد أخذوا عن العبرية ، والسريانية ، والفارسية ، والهندية ، واللاتينية ، ثم بشكل خاص عن اليونانية .

وعلى الرغم من أن اللغة العربية كانت هى اللغة الرسمية للدولة ، إلا أن هذا التعميم قد استند إلى أن شريعة التوحيد قد استندت إلى القرآن ذى اللسان العربى ، وأن شعائر الصلاة لا تقوم إلا باللغة العربية مما ساعد على انتشار اللغة العربية (بلهجة قريش) فى سائر الأمصار والأقطار الإسلامية .

لذا لا نستغرب حينما نجد أبناء الثقافات الأخرى غير العربية ، قد قاموا بجهود عظيمة وذلك بمساهمتهم فى التراكم الحضارى للأمة الإسلامية ، وأصبحوا جزء لا يتجزأ من عصارة هذه الحضارة وكلنا نعرف أسماء : ابن سينا ، والجاحظ ، ومسكويه ، والبيرونى ، وسيبويه وغيرهم كثيرين ، وقد انعكس هذا على فهمهم لطبيعة حضارتهم وحضارات الشعوب الأخرى ، فمؤرخو الفلسفة فى العصر الوسيط كانوا يستخدمون مصطلح «علوم الأوائل» للدلالة على العلوم الطبيعية والفلسفية القديمة شاملة علوم اليونان فى الأساس ، بالإضافة إلى كل المصادر الأخرى القديمة كالفارسية والهندية ... الخ وذلك بعد أن تُرجمت إلى اللغة العربية

وأصبحت جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية الإسلامية . إلا أنه فى عصرنا الحاضر ومنذ بداية النهضة العربية نجد أن فكرة القومية ، وفكرة الوطن المرتبطة أصلاً بالحدود قد انسحبت إلى حدود بين الثقافات .

وعلى أثر ذلك تغير مصطلح مؤرخينا القدامى «علوم الأوائل» إلى مصطلح «العلوم الدخيلة» على يد مؤرخى الفكر المعاصرين وهو مصطلح معبر للغاية كما نرى . إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه : ألم يعرف مثقفو ومترجمو عصر التدوين حدودا للدولة العربية الإسلامية أيضا ؟ والجواب أن هذا كان واردا أصلا فى إطار وعيهم بحدود الدولة العربية الإسلامية ، إلا أنهم فهموها على أنها حدود يدخل فى إطارها ثقافات وحضارات متعددة ، وأصبحت هذه الثقافات والحضارات تشكل نسيجًا متكاملا لحضارة واحدة وتحت مسمى واحد ، لأمة واحدة . لذا كما رأينا من قبل قد شارك فيها كل من العربى والفارسى والهندى والمصرى والسريانى ، على قدم المساواة ، بالإضافة إلى كل الشعوب الأخرى التى غزاها الإسلام ، شارك الجميع فى بناء الحضارة الجديدة ، لذا أصبحت العلاقة التى تربط بين المواطن المسلم فى هذه الدولة علاقة من نوع مختلف أيا كان جنسه ، فالمواطن المسلم من أصل إيرانى لم تكن أحاسيسه هى نفسها التى نجدها لديه الآن إزاء مواطن مسلم مغربى أو من أى بقعة أخرى والعكس صحيح .

هـ - **تعايش الحضارات** : إن فكرة تعايش الحضارات التى هضمها واستوعبها أسلافنا هى نفسها التى جعلتهم يضمون علوم الحضارات الأخرى التى ترجموها إلى تراثهم الحضارى ويطلقون عليها جميعا مصطلح «علوم الأوائل» . وكان واضحا لهم أنهم يقومون بدور تاريخى حضارى سوف تحفظه لهم الإنسانية .

هذه الفكرة غابت فى الغالب عن مثقفى عصر النهضة العرب والذين انتسبوا إلى التراث ، والجدير بالملاحظة أن أفكار حول أصول التخلف الواقع

على الشرق تبلورت تبلورا خاصا فى أوساطهم ، وهى تتعلق بالاختلاف الكيفى للحضارة التى أنجزها الغرب وبسببها استطاع الهيمنة على الشرق ، إذ يرى كثيرون ومنهم جمال الدين الأفغانى - كما سنرى - على الرغم من تفتحه الفكرى أنه لكى يتقدم الشرق فلابد وأن يندثر الغرب أو العكس . هذه الفكرة تستبعد من أمامها مبدأ تعايش الحضارات ، وهى فكرة ظهرت فى الغرب أيضا كما ظهرت فى الشرق وعبر عنها كثيرون منهم كبلنج الذى يقول : «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» ، وهكذا ففكرة إما الشرق المتقدم أو الغرب المتخلف أو العكس ولا سبيل آخر غير ذلك وكأنه قدر ، فكرة غير تاريخية وتفتقد للعلمية ، إلا أنه للإنصاف نجد أن المثقفين العرب فى هذه الحقبة قد دُفِعوا لتبنى هذا الموقف للتصدى للغزو القادم من الغرب.

و - **ظروف القراءتين** : القراءة الأولى تمت بتشجيع الخلفاء وأولى الأمر تحت إلحاح الحاجة للفلسفة وللعلوم المختلفة لتثبيت أركان الدولة - كما أسلفنا - بينما الثانية تمت تحت إلحاح تعويض التخلف والنكوص الذى أصيبت به الدولة الإسلامية ، أيضا فى القراءة الأولى كانت الدولة الإسلامية تملك القوة والسلطان ولا تضارعها دولة أخرى فى ذلك ، بينما فى القراءة الثانية كانت الدولة الإسلامية ضعيفة مجزأة وواقعة كفريسة تحت رحمة الدول الاستعمارية .

فى القراءة الأولى ، اتسمت العلوم المنقولة إلى حد بعيد بالنظرية فى المنطق والفلسفة والميكانيكا والفلك والهندسة وغيرها من العلوم المختلفة ، بينما فى القراءة الثانية كانت العلوم العملية أكثر إلحاحا من غيرها ليعوض عن طريقها ما فات من تخلف ، إلا أن التركيز كان على العلوم الإنسانية والاجتماعية ونتائج العلوم العملية . أيضا تميزت القراءة الأولى بأنها كانت معينا على بناء قام به القارئون ، بينما القراءة الثانية لم يكن يبغى منها بناء معين بقدر ما كان فهما أو تمثلا أو نقدا حسب اتجاهات القارئ .

فالقراءة الأولى كانت قراءة هاضمة ومستوعبة بل ومتفهمة ، بينما القراءة الثانية اتسمت بأنها قراءة - فى الغالب - نقدية ، إذ أنها قامت على النقد لتأكيد الهوية ، لذا نجد فى القراءة الثانية ، أنه حتى عند القبول ببعض الآراء فقبولها يوظّف فى تأكيد الهوية التى أصبحت مهددة أكثر من أى وقت مضى وبخاصة لدى التراثيين .

إن التقدم العلمى الذى انجزه الغرب ، والغزو الاستعمارى الذى تم فى أعقابه قد القيا بظلهما على القراءة الثانية ، وبخاصة فى ظل الظروف الحادة التى عاشها مفكرو القراءة الثانية ، مما أفرز آراء مختلفة بل وشديدة التباين ، وأدى فى النهاية إلى تعدد القراءات ، فالقراءة الأولى تكاد تكون واحدة وأن اختلفت قليلا فيما بينها ، بينما القراءة الثانية كانت عدة قراءات متباينة ساهم فيها الموقع الاجتماعى للقارئ ، وتكوينه الثقافى سواء الدينى أو العلمانى ، ومدى اطلاعه على الفكر والحياة الغربية عموما .

وإذا كانت القراءة الأولى قد سلمت من أثر الغرب وتأثيراته على كيفية القراءة ذاتها ، فإنها لم تسلم فى القراءة الثانية . والحقيقة أن الاستشراق قد لعب دورا عظيم الأهمية فى القراءة الثانية بحيث أصبح ذا تأثير بالسلب أو الإيجاب تبعا لغاية وهدف العمل الاستشراقى ذاته .

والقراءة الأولى كانت ذات مصادر لغوية وحضارية متنوعة ، إذ تمت الاستفادة من اللغات العبرية والسريانية والفارسية ، والهندية ، واللاتينية ، وعلى وجه الخصوص اليونانية ، وقد كانت الترجمات المعاصرة أيضا ترجمات من مصادر لغوية متنوعة ولكنها تعبر عن حضارة واحدة حيث انقضى عصر اللغة الواحدة ، فبعد أن ترجم الغرب من العربية إلى اللاتينية ، أهالت الحركات القومية الأوربية التراب على اللاتينية ، فأصبحت اللغات القومية هى السائدة ، وبالتالى تمت الترجمات من الإنجليزية والفرنسية والإيطالية والألمانية .

وعلى الرغم من تعدد اللغات فى العصر الحديث إلا أنها كانت تعبر جميعا عن ثقافة وحضارة واحدة خرجت عن اللاتينية . لذا لا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا أن الترجمات فى عصر النهضة اقتصرت على ترجمة وقراءة الغرب الأوروبى ، بينما فى عصر التدوين كانت أكثر انفتاحا وتفاعلا مع الشعوب الأخرى التى أخذت عنها ، حيث كانت علاقة الدولة العربية الإسلامية بتلك الشعوب علاقة حية ، علاقة احتكاك وتفاعل سواء سلبا أو إيجابا (حربا أو سلما) ، بينما انقطع المترجم فى العصر الحديث عن تلك العلاقة الحية فهو إما زار الغرب بسرعة ولم يقم فعاد منبهرا ، أو مكث فى الغرب فترة وشارك فى أهم أحداثه الثقافية ثم عاد ليجتر التجربة ويترحم على أيامه هناك أو العكس إن كانت تجربته لها جوانب ذاتية خاصة وسلبية فيتحول إلى الانتقام والثأر من الغرب ، أو لم يزر الغرب على الإطلاق ولكنه يعرفه عن طريق السمع والقراءة ، فتظل فى نفسه صورة الغرب الأسطورية والخيالية ، وكل هذه العلاقات ليست علاقات احتكاك حى وتفاعل خلاق بين المترجم وظروفه المحيطة وشروطها التاريخية ، وبين الحضارة التى يترجمها وهو يعايشها .

هكذا قمنا بعرض الشروط التى توافرت وأثمرت فى عملية اللقاء الحضارى فيما بين الغرب الأوروبى والشرق العربى الإسلامى ، وكيف أثَّر فى ميكانيزم اللقاء طبيعة الثقافتين ، وطبيعة البنية الاجتماعية التى انتجت كلا من الثقافتين ، بالإضافة لطبيعة المشاكل المثارة على مستويات مختلفة فى كلا المجتمعين .

ليست هاتان المقدمتان مصادرة على المطلوب لما نزمع القيام به ، بل كانتا - فى نظرنا - المدخل الصحيح لأى قراءة يمكن القيام بها لدراسة أحد أعلام النهضة العربية الحديثة . وتتضاعف أهميتها حينما تنصب الدراسة على جمال الدين الأفغانى . فإن لم توضع آراء ومواقف الرجل فى سياقها

التاريخى العام ، والسياق التاريخى لأمتها سيصعب فهمها وتقييمها على ضوء عصرها ، كما سيصعب تقدير إضافاته وأطروحاته التى شغلت معاصريه ، والتى ما كان لها أن تأتى بالصورة التى سنراها لولا محاولة مواجهتها وتصديها للظروف الاجتماعية والسياسية الصعبة التى فرضها التدخل الاستعمارى الغربى فى عالمنا العربى والإسلامى فى الحقبة التى عاشها ، ومن هنا كانت ضرورة تتبع تلك العلاقة تاريخيا .

والآن نكون جد مؤهلين لمعالجة موضوعنا ..

الفصل الأول

جمال الدين حياته وأعماله :

يختلف المؤرخون والمحللون فى تحديد مسار لحياة جمال الدين الأفغانى الأولى فكما يختلفون على مكان مولده وبالتالى وطنه ، فهم يختلفون أيضا على تحديد العام الذى ولد فيه وإن كان الخلاف الثانى ليس بكبير ، حيث يرى فريق منهم أنه ولد فى عام ١٨٣٨ وبين هؤلاء د. محمد عمارة (١) ، وعبد الرحمن الرافعى (٢) ، ود. عبد الباسط محمد حسن (٣) ، وأيضا دائرة المعارف الفرنسية روبير (٤) ، وآخرون . بينما يرى الفريق الثانى أنه ولد فى عام ١٨٣٩ وبين هؤلاء الشيخ محمد عبده (٥) ، وميرزا

---

(١) د. محمد عمارة : «جمال الدين الأفغانى المفترى عليه» ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ ، دار الشروق ، بيروت ، ص ١٩

(٢) عبد الرحمن الرافعى : «جمال الدين الأفغانى باعث نهضة الشرق «سلسلة أعلام العرب ٦١ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦١ ، ص٥

(٣) د. عبد الباسط محمد حسن : «جمال الدين الأفغانى وأثره فى العالم الإسلامى الحديث» ط الأولى ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٣١

(٤) - Petit Robert 2, Dictionnaire Universel des noms propres, SIRC à Marigny - le - Châtel, Paris 1982

(٥) الشيخ محمد عبده : «الثائر الإسلامى جمال الدين الأفغانى» ، سلسلة كتاب الهلال ، العدد ٢٧٤ ، ١٩٧٣ ، القاهرة ، ص ١٧

لطف الله خان [١] ، ود. أحمد عبد الرحيم مصطفى [٢] ، وأحمد أمين [٣] ، وز. ل ليفين [٤] وآخرون ، ولهذا نجد أن الفارق هو سنة ميلادية واحدة بينهما ، وهو على أى الأحوال ليس بالخلاف الكبير وربما يعود للاختلافات بين التاريخ الهجرى والميلادى ، إلا أن الخلاف فهو على مكان مولده ، بل ومذهبه الدينى ، حيث نسبه البعض إلى بلاد الأفغان والبعض الآخر إلى إيران ، ولعل كل طرف منهم قد اتفق تماما على مذهبه ، فمن نسبه منهم إلى إيران اتفقوا فيما بينهم علي أن مذهبه شيعى وهم الإيرانيون والعراقيون وكثير من الباحثين الغربيين ، ومن نسبه إلى أفغانستان اتفقوا فيما بينهم على أن مذهبه سنى وهم بقية المؤرخين والمعاصرين لجمال الدين ذاته [*] ، إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن جمال الدين الأفغانى ذاته قد تحدث أكثر من مرة عن أفغانيته ، فمنها عندما قال «لقد جمعت ما تفرق من الفكر ، ولمت شعث التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفنى الأفغان ، وهى أول أرض مس جسمى ترابها » [٥] وفى موضع آخر «اضطررت لترك بلادى» «الأفغان» مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض» [٦] ، وبالرغم من هذا الوضوح ، إلا أن من نسب الأفغانى إلى إيران وأثبت شيعيته قد زعم أن

---

(١) ميرزا لطف الله خان : «جمال الدين الأسد آبادى المعروف بالأفغانى» ، ترجمة د. عبد النعيم محمد حسنين ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ ، ص ١٤

(٢) د. أحمد عبد الرحيم مصطفى : «حركة التجديد الإسلامى فى العالم العربى الحديث» معهد البحوث والدراسات العربية ، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٥٦

(٣) أحمد أمين : «زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص ٥٩

(٤) ز. ل. ليفين : «الفكر الاجتماعى السياسى الحديث (فى لبنان وسوريا ومصر) ترجمة بشير السباعى ، الطبعة الأولى١٩٧٨) ، ابن خلدون ، بيروت ، ص ٧١

(*) وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده ، وأيضا الشيخ رشيد رضا ، وأديب اسحق ، وشكيب أرسلان وغيرهم .

(٥) د. محمد عمارة : «جمال الدين الأفغانى ، الأعمال الكاملة ، طبعة بيروت ١٩٧٩ ، ص ٢٩٦

(٦) المرجع السابق ص ٥٣٧

الأفغانى لم يشأ أن يكشف عن موطنه ومذهبه لكى يسهل من مهمته التى أراد الاضطلاع بها فى العالم الإسلامى والذى هو سنى فى أكثره ، والواقع أن الملاحظة الجديرة بالاهتمام هى محاولة جعل الوجه الآخر من الأفغانية هو المذهب السنى أو محاولة جعل الوجه الآخر من الإيرانية هو المذهب الشيعى، والحق أن هذا يجوز لو أننا نؤرخ لشخصية عادية من الشخصيات الإسلامية ، إلا حين نؤرخ لجمال الدين الأفغانى فإن هذا التصور يشذ عن أن يكون صحيحا ، فلقد كان الرجل معتدا بذاته ، وغير مُقلّد ، بل اشتهر عنه الاجتهاد وكان يدعو ويحض عليه إذ يقول «يا سبحان الله . إن القاضى عياض قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله . وتناوله فهمه ، وناسب زمانه . فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه ، وأصح من قول القاضى عياض وغيره من الأئمة ، وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند حد أقوال من تقدمهم ، لقد أطلقوا لعقولهم سراحها فاستنبطوا . وقالوا وأدلوا دلوهم فى الدلاء فى ذلك البحر من العلم ، وأتو بما ناسب زمانهم ، وتقارب مع عقول جيلهم ، وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان «وأخذ يضيف» ما معنى باب الاجتهاد مسدود ؟ وبأى نص سد باب الاجتهاد ؟ وأى إمام قال لا ينبغى لأحد من المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه فى الدين أو أن يهتدى بهدى القرآن وصحيح الحديث أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما . والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية . وحاجيات الزمان وأحكامه لا ينافى جوهر النص ، ويواصل الأفغانى قوله «ولا أرتاب فى أنه لو فسح أجل أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل ، وعاشوا إلى اليوم ، لداموا مجدين مجتهدين ، يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث . وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازدادوا فهما وتدقيقا ، لقد اجتهدوا وأحسنوا . ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن» .. «وما وصلنا من علمهم الباهر إن

هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا قطرة من بحر . أو ثانية من دهر » (١) ، وكان حين يسأل أيضا عن دينه يجيب بأنه مسلم ، وأجاب مرة على أحد علماء السنة الذى سأله عن مذهبه « أنى لم أعرف فى أئمة المذاهب شخصا أعظم منى حتى أسلك طريقته » ، «إنى أوافق بعضهم فى أمر ، وأخالفهم فى أمور » (٢) ، ولهذا لا يمكننا القول على الإطلاق أنه كان ينتسب لمذهب معين بالمعنى الحرفى للكلمة بالرغم من وصف الشيخ محمد عبده ، له بأنه يتخذ المذهب الحنفى حينما قال « أما مذهب الرجل فحنيفى «حنفى» ، وهو وإن لم يكن فى عقيدته مقلدا ، فهو لم يفارق السنة الصحيح مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية » (٣) ، وفى مسألة نسبة جمال الدين إلى أى من أفغانستان أو إيران ، فنحن نعتقد بل ونميل إلى أفغانيته بالرغم من أن هذا لا ولن يؤثر فى شئ من أثر الرجل الذى تركه فى الشرق الإسلامى ، فمن ينسبونه لأفغانستان يقولون بأنه ولد فى « سعد أباد » إحدى القرى التابعة لخطة (كنر) من أعمال (كابل) أى كابول الحالية عاصمة أفغانستان ، ويرجعون بنسبه إلى الحسين بن على بن أبى طالب ابن عم الرسول ، والمعروف أن جمال الدين الأفغانى نفسه كان يحرص على هذا النسب حينما كان يضيف إلى اسمه لقب الحسينى ، أما الذين نسبوه إلى إيران فيقولون بأنه ولد فى قرية « أسد أباد » ، وهى قرية صغيرة تقع على ضفاف نهر الوند ويقولون بأن بهذه القرية يوجد للآن أقارب لجمال الدين الأفغانى وأسرته معروفة هناك . (٤)

---

(١) عبد الرحمن الرافعى : «جمال الدين الأفغانى باعث نهضة الشرق» ص ١٥٩ ، ص ١٦٠

(٢) ميرزا لطف الله خان : «جمال الدين الأسد أبادى المعروف بالأفغانى» ص ١٩٧ ، ص ١٩٨

(٣) الشيخ محمد عبده : «الثائر الإسلامى جمال الدين الأفغانى» ص ٢٧

(٤) قدرى قلعجى : «جمال الدين» دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٥٢ ، ص ٢٤ وانظر أيضا جمال الدين الأسد آبادى المعروف بالأفغانى لميرزا لطف الله خان ص ١١ ، وأيضا مقالة عبد الكريم الدجيلى بمجلة الرسالة ، السنة الحادية عشر ص ٤٦٠ ، وأنظر دراسة د. لويس عوض «الإيرانى الغامض فى مصر» - مجلة التضامن ، لندن ، الأعداد من ١ - ٢٢ سنة ١٩٨٣

وفى الواقع لن نحاول الخوض فى تفاصيل هذا الخلاف ، حيث أنه لا يفيد ولا يثرى كثيرا من موضوعنا ، وهو يعود إلى محاولة كلا الطرفين (الإيرانيين أو الأفغانيين) نيل شرف انتساب جمال الدين إلى كل منهما ، لما أسداه للعالم الإسلامى من خدمات عظيمة ، أما تحمس بعض المستشرقين وتشددهم فى نسبة جمال الدين الأفغانى إلى إيران ، يجعلنا نتشكك فى بعض النوايا خاصة إذا لم يكن هذا التحمس مبنيا على أساس علمى أو أية أسانيد تاريخية ، مما يجعلنا نقول مع الاستاذ مصطفى عبد الرازق : «والسيد جمال الدين ، من الشيعة كان أم من أهل السنة ، قد تسامى عن كل معانى التعصب الضيق الذى يلقى بين الناس احنا وعداوات» [1] .

وجمال الدين قد تلقى العلم والثقافة وعلوم الدين كأحد أبناء الموسرين أو الأمراء على يد والده الذى كان ضليعا فيها ، وعلى هذا اطلع الأفغانى صغيرا على علوم اللغة العربية والشريعة والتصوف والتاريخ ، ورأى جمال الدين أن هذه العلوم لا تشفى غليلا فى داخله ، ولهذا يقرر مغادرة وطنه إلى الهند حيث برع الهنود فى هذه الآونة فى علوم الحساب والفلك والفلسفة وانتشرت بينهم العلوم الأوربية الحديثة ، فمكث هناك عاما وبضع شهور يدرس فيها هذه العلوم الحديثة عليه ، ولم يكتف بمكان واحد ، بل زار أغلب بقاع الهند واطلع على أحوال أهلها وعاداتهم وتقاليدهم ، مما وسع من أفقه وزاد من معارفه السابقة ، ويعزو أغلب الباحثين لتجربته الهندية بأنها «كانت العامل المباشر فى انفتاح الأفغانى على الفكر الأوربى والثقافة الأوروبية بمخالطته للمثقفين ... هناك فى الهند تعلم شيئا عن الداروينية والمادية والمثالية والعقلانية والطبيعية وما شاكل ذلك من علوم الغرب ، وقد ظهرت آثار هذه العلوم فى كتاباته فيما عقب ذلك من فترات وبعد سنوات

(١) قدرى قلعجى : أعلام الحرية ٥ ، جمال الدين الأفغانى حكيم الشرق ، الطبعة الثالثة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٥٦ ، ص ٢٥

عديدة» [١]. والواقع أن ولع جمال الدين ذاته بالتنقل والسفر ساهم فى نضوجه قبل الآوان ولعب دورا فى سعة أفقه وتسامحه الفكرى ، إذ أن العلوم التى حصلها حتى الثامنة عشر من عمره تجعلنا نقر بذكائه واستعداداته الأولية بالإضافة إلى إفادته الجمة بالسفر ، حيث هذه العلوم لا يمكن أن تجتمع فى قطر إسلامى واحد وعلى هذا ففى رأينا أن مجاله الحيوى الأول قد كان فى أفغانستان وإيران والهند والعراق ، حيث استطاع تحصيل ما أورده الإمام محمد عبده ، حينما قال «تلقى علوما جمة برع فى جميعها العلوم العربية من نحو وصرف ومعان وبيان وكتابة وتاريخ عام وخاص ، ومنها علوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول فقه وكلام وتصوف ، ومنها علوم عقلية من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية وتهذيبية وحكمة نظرية طبيعية والهية . ومنها علوم رياضية من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك . ومنها نظريات الطب والتشريح» . ويضيف الأستاذ الإمام بأنه «أخذ جميع تلك الفنون عن أساتذة ماهرين على الطريقة المعروفة فى تلك البلاد (يقصد بلاد الأفغان) وعلى ما فى الكتب الإسلامية المشهورة» [٢] ، ثم يعرض لدراسة العلوم الرياضية على الطريقة الأوربية الجديدة ، والواقع هذا ما يجعلنا نزعم أن السيد جمال الدين لم يتلق كل هذه العلوم فى بلاد الأفغان فقط ، بل أنه من المرجح أنه قد زار المنطقة حول أفغانستان كما أسلفنا وحصل فى جولته هذه ما حصله من علوم ، ومن الجائز أن تكون هذه الجولات بصحبة والده وهذا ما يؤكده ميرزا لطف الله خان[٣] حينما

(١) د. لويس عوض : الإيرانى الغامض فى مصر ، مجلة التضامن – لندن ١٩٨٣/٤/٣٠ العدد الثالث ص ٧٠

(٢) الشيخ محمد عبده : «الثائر الإسلامى جمال الدين الأفغانى» سلسلة كتاب الهلال ، العدد ٢٧٤ ، ١٩٧٣ ، القاهرة ، ص ١٧

(٣) ميرزا لطف الله خان : «جمال الدين الأسد آبادى المعروف بالأفغانى» ترجمة د. عبد النعيم محمد حسنين ص ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٣

يتحدث عن انتقاله مع والده إلى قزوين ثم طهران ثم العتبات المقدسة بالعراق (*) ، ونحن لا نأتى بهذا للاستشهاد على إيرانية جمال الدين ، لأن هذا لا يهمنا كما أوضحنا بل يأتى على عكس ما نعتقده ، ولكن ما يهمنا هو أن نشأة جمال الدين الأولى كانت بالإضافة لوطنه فى أحضان العالم ، وأنه قد تعلم أشياء أخرى كثيرة غير العلوم التى ذكرها الشيخ محمد عبده ، تتصل بالوطنية والحرية والأخوة الإسلامية ، وهى المعانى التى نضجت وكبرت مع جمال الدين الأفغانى المناضل السياسى .

بعد زيارته للهند اتجه إلى الجزيرة العربية لتأدية الحج ، وفى نفس الوقت للاطلاع على أحوال الشعوب التى تقطنها والاقتراب من همومها ومشاكلها ، وقد يسر له الحج وفى رحاب الكعبة الالتقاء بالمؤمنين من جميع أنحاء العالم الإسلامى ، حيث كانت العادة فى هذه الآونة أن يتدارس المسلمون مشاكل العالم الإسلامى ويتعرفون على أحواله من بعضهم البعض، ولعل هذه الرحلة التى استغرقت عاما كاملا ، كان لها أبلغ الأثر فى نفس جمال الدين ، مما حفزه على استكمال رحلاته والاقتراب بشكل مباشر من مشاكل العالم الإسلامى بل والانخراط فيها فيما بعد ، حيث أضافت هذه اللقاءات - خلال موسم الحج - إلى الفتى جمال الدين خبرات واستنتاجات لم يكن ليحوزها بدون رحلته هذه ، وهذا ما شفع له حين عودته لبلاده وكان سببا فى تقلده المناصب الحكومية فى عهد الأمير «دوست محمد خان» أو فى تقلده منصب الوزير الأول فى عهد الأمير «محمد أعظم» وكان لم يتجاوز السابعة والعشرين من عمره بعد ، إلا أن الاضطرابات وعدم الاستقرار والتدخلات الأجنبية ، وقد كان كل هذا مظهرا من مظاهر الحياة فى العالم الإسلامى فى ذلك الوقت لعبت فى الآ يطل المقام لجمال الدين لما تبوأه من منصب وجاه ، إذ شن أحد الأمراء هجمه أوصلته للحكم ، وأجبرت

(*) أماكن المزارات الشيعية (كقبر على بن أبى طالب والحسين بن على ... الخ) .

الأمير السابق على الرحيل إلى إيران ، وبالتالى لم يجد الأفغانى بدًا من مغادرته لبلاده ، فآثر الرحيل دون أن يعرف هذه المرة إلى أين سيطيب له المقام ، فمر أولا بالهند التى كانت تغلى بالثورة ضد الاستعمار الإنجليزى ، ولم تتح له الإقامة فيها سوى أقل من شهرين بفعل الحصار الذى ضرب عليه من رجال الحكومة ووضعت تحركاته واتصالاته تحت رقابتهم ، فاستُبعد من الهند وتوجه إلى مصر والتى وصلها لأول مرة فى بداية عام ١٨٧٠م ولم يمكث بها سوى أربعين يوما أمضاها فى إلقاء الدروس على بعض الطلبة وغيرهم من المصريين ممن عرف بفضله واجتهاده فى العلم ، بعدها غادرها إلى الأستانة تلبية لدعوة من السلطان عبد العزيز ، وقد رحب به فى تركيا أيما ترحيب من رجالات الدولة وأعيانها ، ووصل أقصى الاحتفاء به فى تعيينه عضوا فى مجلس المعارف ويصف الشيخ محمد عبده ، هذا الاحتفاء بقوله «وبعد أيام من وصوله ، أمكنه ملاقاة الصدر الأعظم عالى باشا .. ونزل منه منزلة الكرامة وعرف له الصدر فضله ، وأقبل عليه بما لم يسبق لمثله ، وهو مع ذلك بزيه الأفغانى : قباء وكساء وعمامة عجراء ، وحوّمت عليه لفضله قلوب الأمراء والوزراء وعلا ذكره بينهم وتناقلوا الثناء على علمه ودينه وأدبه وهو غريب عن أزيائهم ولغتهم وعاداتهم» [(١)] . ولم تنته السنة بعد حتى ثارت مشكلة حادة ، لا يهمنا فيها السبب المباشر لاندلاعها ، حيث اختلف البعض فى تفسير أسباب المشكلة وأبعادها ، إلاّ أن ما هو ليس بخلاف عليه هو أن طرفها جمال الدين ومدير دار الفنون تحسين أفندى وكل المعارضين للسلفية المتزمتة من جهة وحسن أفندى فهمى ورجال الدين الرسميون وكل السلفيين التقليديين من جهة أخرى ، والنتيجة التى لا خلاف عليها عقب هذا هو أنه تم إبعاد جمال الدين من تركيا بناء على رغبة

---

(١) الشيخ محمد عبده : «الثائر الإسلامى جمال الدين الأفغانى» ، صفحة ٢٠ وانظر أيضا جورجى زيدان : «مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر ، جـ٢ ، صفحة ٥٧ ، ٥٨

السلطان عبد العزيز ذاته ، والتجأ بعد ذلك لمصر للمرة الثانية ، وبالرغم من قصر الفترة التى أمضاها جمال الدين بالأستانة إلا أن البعض يرى تأثيرا كبيرا قد تركه الأفغانى فيمن إلتف حوله من شباب الأتراك ، وقد تلقوا عنه الكثير من آرائه السياسية ومبادئه الحرة [١] .

وقد نشبت المشكلة عندما ألقى السيد جمال الدين خطبة فى دار الفنون تتعلق بالفنون والصناعات وبيان أهميتها والحث على الاهتمام بها ، ولعل كل هذا كان من الممكن أن يمر بيسر وسهولة ودون إثارة أية مشكلة ، إلاّ أن الذى أثار الإشكال هو أن جمال الدين أراد أن يوضح الأهمية القصوى للصناعات ولهذا شبهها بالأعضاء التى بجسم الإنسان وجعل روح هذا الجسم الإنسانى إما النبوة أو الحكمة . ويرى بعض الباحثين أن دور الأفغانى لم يكن إلاّ ثانوياً فى مشكلة كانت موجودة من قبل - إذ «حين ناقش مشكلة التجديد باللغة المألوفة فى البحوث الفلسفية واللاهوتية أعطى علماء الدين فرصة عرض وجهة نظرهم بأسلوبهم الخاص . وعندما بدأ السادة العصريون من رجال العلم يتحدثون فى تعليم الدراسات الإنسانية كالتاريخ والفلسفة والاقتصاد والقانون بل والقانون الرومانى ، كان ذلك أكثر مما يتحمله رجال الدين . ورأى أنصار (المدرسة) أن دار الفنون كشفت عن نواياها الحقيقية عندما إجترأت على إدراج الفقه وعلم الكلام بين موادها الدراسية القائمة على الكفر والتجديف» [٢] .

والواقع أن ما أثار المشكلة ليس أن جمال الدين قد أشار إلى أن النبوة صنعة ، بل لأنه قد تجرأ وأقحم النبوة فى مجال آخر غير دينى ، أو غير

(١) OSMAN AMIN : "Muhammad Abduh : Essai sur ses idées philosophiques et réligieuses, le Caire, 1944, P. 5

(٢) د. لويس عوض : «الإيرانى الغامض فى مصر» ، مجلة التضامن ، لندن ، ١٩٨٣/٥/١٤ ، العدد الخامس ، صفحة ٧٠ نقلا عن كتاب الأستاذ نيازى بركيس «تاريخ العلمانية فى تركيا» .

متعارف عليه فى الدراسات الدينية التقليدية ، حيث لا يأتى ذكر النبوة عادة إلا فى الفقه والسنة والشريعة وعلم الكلام وبقية العلوم الدينية ، أما أن يأتى ذكر النبوة خارج نطاق هذه العلوم الدينية فهذا ما أصاب السلفيين فى عقر دارهم وألّب عليهم حقيقة أن دار الفنون أضحت أكثر من منافس ، بل وخرجت على كل الحدود التى سمحوا لأنفسهم مضطرين برسمها ، نتيجة لضغط الصدر الأعظم عالى باشا الذى كان له اليد الطولى فى إنشاء هذه الدار .

ونظرة إلى الخطبة التى أوردها د. لويس عوض فى دراسته السابقة [1] ربما تطلعنا على حقيقة الأمر ، إذ يقول الأفغانى : إن أعلى الصنائع هى صنائع النبى والفيلسوف والخليفة والطبيب وفقيه الشريعة وليست كل العصور بحاجة إلى نبى لأنه دينا واحدا وشريعة واحدة قد يكفيان لجملة عصور وجملة شعوب . ولكن كل عصر بحاجة إلى عالم عظيم فى علمه وتجاربه وبغير هذا العالم العظيم يختل نظام الإنسانية وتضعف قدرتها على الحياة ومثل هذا العالم يمكن أن يسيطر على عصره . و «أنبل الصنائع» هى صنعة النبى وصنعة الفيلسوف ، ورسالة الفيلسوف مساوية لرسالة النبى إلا أنها تختلف عنها من ثلاثة وجوه : «فأولا» ، بينما أن النبى يصل إلى حقيقة الأشياء عن طريق الإلهام والوحى ، نجد أن الفيلسوف يصل إليها عن طريق الحجج والأدلة . وثانيا بينما نجد أن النبى معصوم من الخطأ ، نجد أن الفيلسوف معرض للخطأ . وثالثا ، نجد أن تعاليم الفيلسوف كلية ولا تتناول الجزئيات الخاصة بعصر من العصور ، بينما نجد أن تعاليم النبى مرتبطة بعصرها . وهذا هو السبب فى أن تعاليم الأنبياء تختلف : فهم يقررون نظاما معينا لعصر من العصور ويقررون نظاما آخر فى ظروف

---

(١) وهى نقلا عن دراسة الأستاذة هوما باكدمان لكتاب «السيوف القواطع» والذى أصدره بالتركية فى استنبول عام ١٨٧٢ السيد خليل فوزى عضو هيئة العلماء بالدولة العلية .

مختلفة وفقاً لما تسمح به الظروف ، فى حين أن تعاليم الفيلسوف لا تتغير بتغير الظروف ولا بتغير البشر ولا بتغير الزمان ... » [1] والحقيقة أن هذه الخطبة إن صحت فسنجدها مخالفة تماما لما أورده الشيخ محمد عبده نقلا عن الأفغانى ذاته وهو يرى أن «الخطاب كان فى تشبيه المعيشة الإنسانية ببدن حى ، وأن كل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن تؤدى من المنفعة فى المعيشة ما يؤديه العضو فى البدن . فشبه الملك مثلا بالمخ الذى هو مركز التدبير والإرادة ، والحدادة بالعضد ، والزراعة بالكبد ، والملاحة بالرجلين ، ومضى فى سائر الصناعات والأعضاء حتى أتى على جميعها ببيان ضاف واف . ثم قال : «هذا ما يتألف منه جسم السعادة الإنسانية ، ولا حياة إلا بروح ، وروح هذا الجسم إما النبوة وإما الحكمة ، ولكى يفرق بينهما بأن النبوة منحة إلهية لا تنالها يد الكاسب يختص الله بها من يشاء من عباده والله أعلم حيث يجعل رسالاته . أما الحكمة فمما يكتسب بالفكر والنظر فى المعلومات ، وبأن النبى صلعم معصوم من الخطأ ، والحكيم يجوز عليه الخطأ بل يقع فيه . وأن أحكام النبوات آتية على ما فى علم الله لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها فالأخذ بها من فروض الإيمان . أما آراء الحكماء فليس على الذمم فرض إتباعها إلا من باب ما هو الأولى والأفضل على شريطة ألا تخالف الشرع الإلهى» [2] .

ولنا أن نتمعن فى كلتا الخطبتين فسنجد أن الأولى منهما قد أحتوت على ما يمكن أن نسميها بأنها حقا مخالفة للشرع والإجماع السائد ، إلا أن نظرة تاريخية متأنية تجعلنا نفكر فى كلتيهما ومدى صحتهما ، ولعلنا نتساءل هل كان فى صالح جمال الدين الأفغانى أن يثير زوبعة من حوله ولم

(١) د. لويس عوض : «الإيرانى الغامض فى مصر» ، مجلة التضامن ، لندن ٨٣/٥/١٤ ، العدد الخامس ، ص ٦٩

(٢) الشيخ محمد عبده : «الثائر الإسلامى جمال الدين ..» ، ص ٢١ - ٢٢

يمض على وصوله بالأستانة عاما كاملا ؟ ألم يكن من الأوفق له أن يلتزم بما اجتمع عليه أهل السنة ؟ وما الذى يجعل جمال الدين بأن يقول بما لا يُشك فيه ولو بذرة واحدة فى أنه غير مطابق للسنة الصحيحة ؟ حتى ولو أراد أن يعلن آراء كهذه - وهذا ما لم نكتشفه وما لم نجده فى كل آثاره ونصوصه التى تركها - ألم يكن من الأوفق له أن يظل فترة أخرى فى الأستانة حتى يكسب أرضية تستطيع أن تصد عنه ما سوف يعرض نفسه له ؟ آلاف الأسئلة تتزاحم وتجعلنا نقر أن النص الذى جاء بدراسة د. لويس عوض نقلا عن الكتاب المذكور لم يكن إلا النص المأوّل عن خطبة السيد جمال الدين ، وهذا يظهر أكثر معقولية وبداهة ، إذ أن السيد خليل فوزى المذكور لم يكن إلا عضوا بهيئة كبار العلماء التى خاصمت السيد جمال الدين ذاته وأن الخطبة التى زعم أنها للأفغانى كانت ما جاء بكتابه فى معرض رده على الأفغانى ، وعندما نعرف أن هذا الكتاب كان ثمرة اجتهادات ومداولات اللجنة التى شُكلت للرد على زندقة الأفغانى - كما أسماها الكتاب - وأن ثمرة اجتهادات هذه اللجنة كانت ترى أن الأفغانى مرتد ، وإذا لم يعلن توبته ، فقد حق قتله ، حين نعرف كل هذا ينبغى أن نأخذ عرض خطبة الأفغانى على النحو الذى هى عليه فى هذا الكتاب لا أقول بكثير من الحذر ولكن أقول بكثير من الريبة والشك . وعلى هذا لا نجد أمامنا سوى الرواية الثانية (رواية محمد عبده) وهى المعتمدة لدى أغلب الباحثين . إلا أن هذا لا يفسر أيضا علام كانت هذه الثورة التى أحدثها حسن أفندى فهمى شيخ الإسلام ضد الأفغانى ودار الفنون ما دام أن ذكر النبوة فى محاضرة الصنائع لم يشبهه أية شائبة ؟ الواقع أن تفسير هذا يكمن فى عقلية القائمين على أمور الدين من رجاله الرسميين والذين ينتمون فى أغلبهم إلى السلفيين الكلاسيكيين ، إذ كانت دار الفنون فى نظرهم بدعة وما كان لها أن تقوم لولا تأثير ونفوذ عالى باشا الصدر الأعظم

والتى كانت له اليد الطولى فى إنشائها ، وكان المتوقع لرجال الدين أن دار الفنون ستقتصر على بعض الصنائع والفنون ، تاركة لهم علوم الدين كما كانت لهم دائما ، إلا أن جملة العلوم التى وضعت فاقت تصوراتهم حيث تنوعت وشملت علوماً إنسانية كالتاريخ والفلسفة والاقتصاد والقانون ، بل أن أكثر ما أوجعهم هو أن علوم الدين من فقه وعلم الكلام .. الخ وُضعت على قدم المساواة مع العلوم السابقة . وكان أكثر ما أثارهم وزاد من هياجهم هو أن الأفغانى قد تحدث فى خطبة عن الصنائع ، إلا أنه تحدث عن النبوة فى ذات الوقت ولم يكن يهمهم الطريقة التى تحدث بها أو كيف ربط بين الموضوعين ، بقدر ما كانوا يحاولون إرساء قواعد صارمة لكل من يتجرأ على الخلط أو أن يتحدث عن أمور دينية داخل موضوعات بعيدة كل البعد عن الدين ، إعتقاداً أن الدين يفقد قدسيته حينما يقحم فى موضوعات أخرى غير دينية . وهى فى الحقيقة دعوة مصلحية لأنه إن تركوها تمر فسوف يفقدون نفوذهم ومراتبهم تباعاً ، خاصة عندما وجدوا أن الكثيرين من الأتراك ومنهم الأعيان والوزراء ، حتى الصدر الأعظم يلتفون حول دار الفنون مما شكل فيما بينهم وبين القائمين على هذه الدار حربا على النفوذ الذى تمتعوا به عبر العصور السابقة ، لذا انتهزوا أول الفرص التى أتيحت لهم ، وكانوا فيها شديدى القسوة ، حتى يعطوا العبرة لكل من تسول له نفسه الخروج عن الحدود التى وضعوها ، وكان كبش فدائهم ، ذلك الشاب الأفغانى الغريب عن الديار ، والذى ربما لم تثر الثورة عليه ما يمكن أن تثيره الثورة على رجال دار الفنون أنفسهم والذين يلتف حولهم ويؤاذرهم الصدر الأعظم نفسه . وكان على الأفغانى الرحيل .

وفى مصر تلقاه رياض باشا بالترحاب ، حيث أنه قد التقى به من قبل بالأستانة ، وقرر له راتباً شهرياً من الدولة دون مقابل أى عمل ، ويتماشى مقام الإقامة لجمال الدين بمصر مع ما كان سائرا فى البلاد فى محاولة نشر

العلم ومحاولة القاهرة منافسة مكانة الأستانة فى العالم الإسلامى ، وهذا ما تؤكده تصرفات الخديوى إسماعيل حيال تركيا فى هذه الآونة بالإضافة إلى الأثر الأدبى والمعنوى فى العالم والذى سيحوزه الخديوى ذاته حينما يتيح لأحد الحكماء الإقامة فى بلاده بينما رفضت إقامته الأستانة ذاتها وهى دار الخلافة . وبهذا أقام الأفغانى بمصر معززاً مكرماً لمدة ثمانى سنوات وحتى عام ١٨٧٩ حين نفاه الخديوى توفيق من مصر ، واستطاع الأفغانى أن يؤثر فى كثير من مثقفى المجتمع المصرى فى هذا الوقت ، بل وساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فى النهضة التى حظيت بها مصر سواء فى مجال السياسة أو الآداب أو الدين ، ولعل البعض قد وجد أن الثورة العرابية لم تكن إلا غرساً طيباً من تعاليم الأفغانى . ونحن نرى أنه لا يمكننا تغييب دور الاعتمالات الاجتماعية فى الواقع المصرى بالإضافة إلى دور قادة الثورة العرابية أنفسهم والذين تأثر بعضهم بالأفغانى ، لذا فالأفغانى قد ساهم فى أحداث الثورة بطريقة غير مباشرة وفى نفس الوقت لا نستطيع أن نرجع الثورة كلية لجهوده وحده ، بالرغم من أنه قد شارك فى أحداث مصر فى هذه الحقبة مشاركة فعالة ومؤثرة ، إذ بدأ دروسه أولاً مركزاً على النواحى العلمية والأدبية حتى عام ١٨٧٥ ، وبعدها بفعل تأثير الحوادث الداخلية من اختلال أمور الخزانة المصرية وتغلغل النفوذ الأجنبى وإحكامه السيطرة المالية فى البلاد فى أعقاب المراقبة الثنائية ، وزيادة استبداد إسماعيل وإسرافه ، كل هذه الأحداث دفعت بالأفغانى إلى معترك الحياة السياسية مثله كمثل المثقفين فى هذا العصر ، إلا أنه قد اختلف عنهم فى كونه كان قائداً ومؤثراً ، فنحن نسمع عن اشتراكه فى الجمعيات الماسونية بمصر وعن اشتراكه أيضا فى تأليف الحزب الوطنى ، وعن خطبه ومقالاته السياسية التى تتحدث عن الاستبداد أو الاستعمار ، مما كان له أكبر الأثر على من تتلمذوا على يديه وقد كانوا كثيرين .

وفى أعقاب خلع إسماعيل وتولية توفيق ، أشار عليه الإنجليز بنفيه ، وفعلا نفاه توفيق إلى الهند التى وصلها للمرة الثالثة ، وحاول أن يقوم فيها بنشاطه المعهود إلا أن الإنجليز قد أحسوا بأثره ولهذا أبعدوه من حيدر أباد الدكن إلى كلكتا ، وأفرجوا عنه فور دخول جيوشهم مصر . ورحل عن الهند قاصدا لندن ثم باريس التى مكث فيها حوالى ثلاث سنوات أنشأ خلالها بمساعدة تلميذه الشيخ محمد عبده جريدة العروة الوثقى فى عام ١٨٨٤ ، التابعة لجمعية إسلامية بنفس الاسم ، كان لها أبعد الأثر فى بث آراء هذه الجمعية التى تقوم على مناهضة الاستعمار ومهاجمة سياساته وإثارة المسلمين تجاه إنجلترا ودعوتهم للوحدة والتمسك بعرى الجامعة الإسلامية التى دعيا إليها ونشرا الدعوة لقيام الحكومات الدستورية ، إلا أنه بفعل العقبات الكثيرة قد توقفت هذه الجريدة .

وفى باريس كان لجمال الدين مساجلات وآراء خاصة كما نلحظ فى رده على رينان ورأيه فى الإسلام وقول رينان نفسه عن جمال الدين «خُيِّل لى من حرية فكره ، ونبالة شيمته ، وصراحته ، وأنا أتحدث إليه ، أنى أرى أحد معارفى القدامى وجهاً لوجه ، وأنى أشهد ابن سينا ، أو ابن رشد أو واحدا من أولئك الملحدين العظام الذين ظلوا خمسة قرون يعملون على تحرير الإنسانية من الإسار [١]» . والجدير بالذكر أنه بعد انتهاء مرحلة العروة الوثقى تنقل الأفغانى بين إيران وروسيا وألمانيا وإنجلترا وفى عام ١٨٩٢ حين دعاه السلطان عبد الحميد لزيارة تركيا للمرة الثانية ، والواقع أن السلطان عبد الحميد أراد أن يستغل دعوة جمال الدين للجامعة الإسلامية حتى تكون أداته فى إخضاع العالم الإسلامى تحت التاج العثمانى ، ومرت حياة جمال الدين فى الأستانة هذه المرة بين تقريب وتكريم من جانب السلطان وبين إبعاد وإهمال من جانبه أيضا حين يسئ الظن به ، حتى وصل به الأمر

(١) E. RENAN, In les Débats, Paris, 19 Mai 1883

إلى تعيين جواسيس عليه وضيق عليه فى مقابلاته ومنع زيارته إلا بإذن ، وفى السنة الخامسة من إقامة الأفغانى فى الأستانة حدث وأن تعرض لمرض السرطان فى فمه ، وأجريت له العملية الجراحية اللازمة ولكنه توفى فى أعقابها ، وتكثر الأقاويل فى ذكر وفاته ، فهناك من يؤكد أنه ثمة شبهة جنائية فى وفاته والبعض الآخر ينفى ، إلا أن ما يتفق عليه الجميع هو واقعة وفاته فى عام ١٨٩٧م .

أعمـاله :

لم يترك جمال الدين كثيرا من الكتب والمؤلفات ، فبالإضافة إلى أن الوقت لم يسعفه ، فقد كان يعتمد إعتماداً كبيراً على المباشرة والإلتقاء مباشرة بسامعيه فيأخذ بعقولهم ويؤثر فيهم لماله من أسلوب يعتمد على العاطفة الدينية ويترك أثرا لا ينمحى بمستمعيه ، لذا لا نكاد نجد له مؤلفات سوى مؤلفين اثنين ، وهما ليسا بالحجم الكبير ، أولهما رسالته الشهيرة : رسالة الرد على الدهريين وكانت موضوعه تحت عنوان «رسالة فى إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران» ، كتبها بالفارسية ثم ترجمها تلميذه الشيخ محمد عبده إلى العربية ، ويرجع سبب تأليف هذه الرسالة لخطاب تلقاه السيد جمال الدين من أحد الهنود يطالبه فيها بالرد على ما انتشر ببلاد الهند فى هذه الآونة وهو «النيتشرية» فوعده بنشر رسالة فى هذا المعنى . وثانى هذه المؤلفات «تتمه البيان فى تاريخ الأفغان» والحق أنها مجموعة مقالات نُشرت بجريدة مصر ، يكشف فيها الدور الاستعمارى للسياسة الإنجليزية فى البلدان الإسلامية ، ثم جمعت هذه المقالات تحت الاسم السابق .

وغير هذين المؤلفين فلجمال الدين عديد من المقالات المتنوعة فى الجرائد المصرية : كجريدة مصر ومرآة الشرق أو فى العروة الوثقى تلك الجريدة التى أصدرها من باريس بمساعدة الشيخ محمد عبده الذى رأس تحريرها .

بالإضافة إلى الكتاب الذى أخرجه محمد المخزومى وجمع فيه آراء وأفكار جمال الدين المتأخرة حيث لازمة قبل وفاته ، ووضعه تحت عنوان «خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى» ، بناء على رغبة جمال الدين ذاته .

والحقيقة التى ينبغى أن نخرج بها أن جمال الدين لم يكن ممن يهوى التأليف أو ينكب على إخراج الكتب والأبحاث ، حتى فى كتابيه السابق ذكرهما ، فالأول منهما يأتى بناء على طلب أحد الهنود ولم يكن بمبادرة شخصية منه ، والثانى لم يكن إلا تجميعاً لبعض المقالات ، وهذا ما يدلنا على أن جمال الدين الأفغانى كان رجل سياسة وحركة بين الجماهير ، أكثر منه رجل بحث ودراسة ، وهذا لا ينفى على الإطلاق معارفه الواسعة التى اكتسبها منذ نعومة أظافره ومن خلال تجواله فى الشرق وأوروبا على السواء .

* * *

الفصل الثانى

جمال الدين الأفغانى وفكرة التطور :

على الرغم ، من أن جمال الدين قد تميز عن مفكرى عصره بالأخذ بالعلوم الحديثة والدعوة إليها ، بل والخروج عن الدائرة الضيقة التى تحصر العلم فى العلوم الدينية المختلفة من فقه وشريعة وأحاديث وعلم الكلام والتصوف ... الخ ، بالرغم من ذلك إلا أننا لا يمكننا أن نفصل بينه وبين تصورات عصره لإطارات العلوم المختلفة ، إذ الواقع أنه حينما نرى أفكار جمال الدين فى إطار عصره ، فسوف نجدها مرتبطة أشد الارتباط بهذا العصر ، وبتصورات العصر ذاته ، فيما يتعلق بالأطر والأنظمة والمناهج الموجودة ، لذا لا يمكننا على الإطلاق النظر إلى أفكاره نظرة معاصرة وبعين السنوات قبل الأخيرة من القرن الحالى ، حتى لا نُحمِّل آراء هذا المصلح أكثر مما تحتمل كما فعل البعض ، فتظهر آراؤه وأفكاره فى حالة من الترهل والتى تأتى دائما بنتيجة عكسية لما أرادوه . بمعنى آخر تقدم جمال الدين الفكرى بالمقارنة لمعاصريه لا يسوغ لنا بأى حال من الأحوال القفز بهذا التقدم الفكرى عبر أسوار التاريخ والواقع فنصل بها لاهثة لا تستطيع الاضطلاع بأعباء واقعنا المعاصر المثقل بكم من التراكمات التاريخية والاقتصادية - الاجتماعية والعلمية والثقافية والتى خلى منها واقع الأفغانى ذاته . لذا ينبغى أن نأخذ بعين الحذر أغلب التحليلات التى تقال وتحاول تحليل «رسالة الرد على الدهريين» - والتى أعدها الأفغانى فى حيدر أباد الدكن عقب خروجه من مصر بناء على طلب

أحد الهنود المسلمين - وتحاول وصفها بأنها ذات قيمة علمية ، تدل على غزارة علوم ، أو تحاول التقليل من شأنها ، لذا سنحاول تحليل ما اختص بالتطور فى هذه الرسالة حتى نطلع على حقيقتها .

والواقع أن رسالة الأفغانى تكتسب أهمية بالغة ليس لترجمتها وانتشارها فى العالم الإسلامى بأسره فقط ، ولكن لأنها تضع تحت أيدينا وبشكل مباشر رؤية أيديولوجية فى المقام الأول ، وهذا ما يكسبها هذه الأهمية ، والحقيقة لا نحاول هنا المصادرة على المطلوب ، ولكن سنتعرف على هذا تفصيلا عند تعرضنا للنص نفسه . والثابت أن هذه الرسالة قد كتبها جمال الدين باعترافه ذاته حينما طلب منه أحد مواطنى الهند المسلمين أن يشرح مسلك النيتشريين وأن يوضح ما إذا كان ينافى أصول الدين أو لا يتعارض معه ، وانعكاسات هذا فى عالم المدنية والهيئة الاجتماعية الإنسانية . إلا أن جمال الدين يقرر فى موضع آخر وفى العروة الوثقى أن الإنجليز قد فطنوا إلى أن الإسلام فى الهند هو المعرقل الوحيد لسلطتهم ، ولهذا أرادوا تصفيته بطريقة قاطعة ، خاصة حينما فشلوا بالطرق الأخرى وهى التبشير بالمسيحية أو التضييق على المسلمين فى أرزاقهم ، لذا كانت هذه الطريقة فى هذه المرة ملتوية إذ نشرت الأفكار التى تؤدى إلى الإلحاد فى ثوب العلم الحديث ، وعلى هذا كان مذهب دارون إحدى هذه الطرق التى سلكوها [1] . وهكذا يصبح لدينا سببان مصدرهما واحد وهو جمال الدين ذاته ، فأيهما نصدق ؟ وأيهما نأخذ به ؟ والسؤال بطريقة أخرى هل كان الدافع الذى دفع الأفغانى لكتابة هذه الرسالة دافعاً دينياً ؟ أم أنه كان سياسياً ؟ أو أنهما معاً ؟ سنترك الإجابة معلقة حتى نكون قد حللناها ، وقبل التحليل سنحاول أن نثير بعض القضايا التى ستتحدد لدينا فى :

(١) المسائل المنهجية :

والتى نراها لازمة لمثل هذا التحليل المزمع القيام به .

---

(١) العروة الوثقى : ص ٤٨٩ - ٤٩٥

أولاها أننا سنتخلى عن دراسة كل التعليقات التى علق بها البعض على هذه الرسالة ، لأنه فى نظرنا حتى الآن لم تر هذه الرسالة بنظرة منهجية ، إذ أن أغلب هذه التحليلات تعتمد الطابع الغيبى الانفعالى .

ثانيها أن قراءة الرسالة - بمعزل عن آراء الأفغانى الأخرى والخاصة بالتطور أيضاً والتى جاءت فى مواضع أخرى غير الرسالة - تعطينا فكر الأفغانى بشكل مجزأ أو غير مكتمل المعالم ، لذا نجد أهمية بالغة فى توحيد هذا الفكر بقراءته فى مصادره المختلفة ، خاصة إذا عرفنا أن الأفغانى قد تراجع عن بعض ما أعلنه فى الرسالة من آراء فى كتابه «خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى» لمحمد المخزومى ، والحقيقة أن هذه النقطة فى غاية الأهمية إذ أن الكتاب الأخير يعتبر آخر ما وصل إليه الأفغانى من اجتهادات وآراء فى أواخر أيامه ومن هنا كانت أهميته ، لذا نجد أن الدراسات التى لم تعتمد فى مصادرها على هذا الكتاب تغفل جوانب كثيرة وذات أهمية فى موضوعاتها ، مما يأتى بالدراسة إما مشوهة أو ناقصة أو غير دقيقة . هذا وسنحاول رؤية الجزء المتصل بالتطور أولاً فى الرسالة بمعالجة بنيوية تؤكد على إبراز وحدة النص ومنطقه الداخلى من خلال عرضنا لمحتواه ، لذا سنعرض لهذا الجزء ، وهو الفصل الأول من الرسالة كاملاً قبل أن نهم بمعالجة النص :

مذهب النيتشرية
والنيتشريين

بسم الله الرحمن الرحيم

« فبشر عبادى الذين يستمعون القول ، فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب » .

الدين قوام الأمم وبه فلاحها ، وفيه سعادتها وعليه مدارها .

« النيتشرية » جرثومة الفساد ، وأرومة الاداد وخراب البلاد ، وبها هلاك العباد . شاع لفظ النيتشرية حتى طبق البلاد الهندية فى هذه الأيام ، وأصبحت هذه الكلمة دائرة فى المحافل ، سيارة فى المجامع ، وللعامة والخاصة فيها مذاهب وهم ، وطرائق وهم ، فالغالب منهم يخبط على بعد من حقيقتها ، فى غفلة عن أصل وضعها .

لهذا رأيت من الحق أن أشرح مفهومها ، وأكشف المراد منها ، وأرفع الستار عن حال النيتشريين من بداية أمرهم ، وأعرض للناظرين شيئا من مفاسدهم ، وما ألحقوا بالنوع الانسانى من المضار التى خبث أثرها ، وساء ذكرها ، مستنداً فى ذلك على التاريخ الصحيح ، آخذا من البرهان العقلى بدليل يثبت أن هذه الطائفة على اختلاف مظاهرها ، لم يفش رأيها فى أمة من الأمم إلا كان سببا فى إضمحلالها وإنقراضها .

النيتشرية والنيتشريين :

أثبت ثقات المؤرخين أن حكماء اليونان انقسموا فى القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين : ذهبت أحداهما إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة ، مخالفة للمحسوسات فى لوازمها ، منزهة من لواحق الجسمانية وعوارضها ، وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة ، تنتهى إلى موجود مجرد واحد من جميع الوجوه ، مبرأ الذات عن التأليف والتركيب ، ومحال عند العقل تصور التركيب فيه ، وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عين وجوده ، وهو المصدر الأول ، والموجد الحقيقى ، والمبدع لجميع الكائنات ، مجردة كانت أو مادية .

وأشتهرت هذه الطائفة بالمتألهين « الخاضعين لله » ، ومنهم : فيثاغورث ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير .

وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفى كل موجود سوى المادة والماديات ، وأن وصف الوجود مختص بما يدرك بالحواس الخمس لا يتناول شيئا وراءه ، وعرفت هذه الطائفة بالماديين . ولما سئلوا عن منشأ الاختلاف فى صور المواد وخواصها ، والتنوع الواقع فى آثارها ، نسبه الاقدمون منهم إلى طبيعتها ، واسم الطبيعة فى اللغة الفرنسية « ناتور » وفى الانجليزية « نيتشر » ولهذا اشتهرت هذه الطائفة عند العرب بالطبيعيين ، وعند الفرنسيين باسم « نتور أليسم » أو « ماتييراليسم » الأول من حيث هى طبيعية ، والثانى من حيث هى مادية .

ثم اختلف هؤلاء بعد اعتماد أصلهم هذا فى تكوين الكواكب ، وتصوير الحيوانات ، وإنشاء النباتات ، فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ، ونشأة المواليد على ما نرى ، إنما هو من الاتفاق وأحكام المصادفة . وعلى ذلك فإن اتقان بنائها ، وأحكام نظامها ، لا منشأ له إلا

المصادفة .. كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح ، وقد أحالته بداهة العقل .

ورأس القائلين بهذا القول « ديمقراطيس » ومن رأيه أن العالم أجمع أرضيات وسماويات ، مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع ، ومن حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيئاتها بقضاء العماية المطلقة .

وذهب فريق آخر إلى أن الأجرام السماوية ، والكرة الأرضية ، كانت على هيئتها هذه من أزل الآزال ، ولا تزال ، ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات . وزعموا أن فى كل بذرة نباتا مندمجا فيها ، وفى كل نبات بذرة كامنة ، ثم فى هذه البذرة الكامنة نبات ، وفيه بذرة ، إلى غير نهاية . وعلى هذا زعموا أن فى كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيوانا تام التركيب ، وفى كل حيوان كامن فى الجرثومة ، جرثومة أخرى ، يذهب كذلك إلى غير نهاية .. !

وغفل أصحاب هذا الزعم عما يلزمه من وجود مقادير غير متناهية ، فى مقدار متناه ، وهو من المحالات الأولية .

وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع ، كما أن الاجرام العلوية وهيئاتها قديمة بالشخص ، ولكن لا شىء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية بقديم ، وإنما كل جرثومة وبذرة هى بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبذرة أخرى .

وفاتتهم ملاحظة أن كثيرا من الحيوانات الناقصة الخلقة ، قد يتولد عنها حيوان تام الخلقة ، كذلك الحيوان التام الخلقة ، قد يتولد عنه ناقصها أو زائدها .

ومال جماعة منهم إلى الابهام فى البيان ، فقالوا : إن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت فى أطوار ، وتبدلت عليها صور مختلفة بمرور الزمان وكر

الدهور ، حتى وصلت إلى هيئاتها وصورها المشهودة لنا ، وأول النازعين إلى هذاالرأى « أبيقور » أحد أتباع « ديوجينس الكلبى » ومن مزاعمه : أن الانسان فى بعض أطوراه كان مثل الخنزير ، مستور البشرة بالشعر الكثيف ، ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور ، حتى وصل بالتدريج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم ، ولم يقم دليلا ، ولم يستند على برهان فيما زعمه من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور ، وترقى الأنواع .

* * *

ولما كشفت علومُ الجيولوجيا « طبقات الأرض » عن بطلان القول بقدم الأنواع ، رجع المتأخرون من الماديين عنه إلى القول بالحدوث ، ثم اختلفوا فى بحثين :

الأول - بحث تكون الجراثيم النباتية والحيوانية ، فذهبت جماعة إلى أن جميع الجراثيم على اختلاف أنواعها ، تكونت عندما أخذ التهاب الأرض فى التناقص ، ثم انقطع التكون بانقضاء ذلك الطور الأرضى ، وذهبت أخرى إلى أن الجراثيم لم تزل تتكوّن حتى اليوم خصوصا فى خط الاستواء ، حيث تشتد الحرارة .

وعجزت كلتا الطائفتين عن بيان السبب لحياة تلك الجراثيم حياة نباتية أو حيوانية ، خصوصا بعد ما تبين لهم أن الحياة فاعل فى بسائط الجراثيم ، موجب لالتئامها ، حافظ لكونها ، وأن قوتها الجاذبة هى التى تجعل غير الحى من الاجزاء حيا بالتغذية ، فإذا ضعفت الحياة ، ضعف تماسك البسائط وتجاذبها ، ثم صارت إلى الانحلال .

وظن قوم منهم ، أن تلك الجراثيم كانت مع الأرض عند انفصالها عن كرة الشمس ، وهو ظن عجيب ، لا ينطبق على جهلهم من أن الأرض عند

الانفصال ، كانت جذوة نار ملتهبة ، وكيف لم تحترق تلك الجراثيم ، ولم تمح صورها فى تلك النيران المستعرة ؟!

والبحث الثانى من موضع اختلافهم ، صعود تلك الجراثيم من حضيض نقصها ، إلى ذروة كمالها ، وتحولها من حالة الخداج « النقص » إلى ما نراه من الصور المتقنة ، والهيئات المحكمة ، والبنى الكاملة . فمنهم قائل بأن لكل نوع جرثومة خاص به ، ولكل جرثومة طبيعة تميل بها إلى حركة تناسبها فى الاطوار الحيوية ، وتجتذب إليها ما يلائمها من الأجزاء الغير الحية ليصير جزءا لها بالتغذية ثم تجلوه بلباس نوعه .

وقد غفلوا عما أثبته التحليل الكيماوى ، من عدم التفاوت بين نطفة الانسان ، ونطفة الثور والحمار مثلا ، وظهور تماثل النطف فى العناصر البسيطة ، فما منشأ التخالف فى طبائع الجراثيم مع تماثل عناصرها ؟

ومنهم ذاهب إلى أن جراثيم الأنواع كافة ، خصوصا الحيوانية ، متماثلة فى الجوهر ، متساوية فى الحقيقة ، وليس بين الأنواع تخالف جوهرى ، ولا انفصال ذاتى ، ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى ، بمقتضى الزمان والمكان ، وحكم الحاجات والضرورات ، وقضاء سلطان القواسر الخارجية .

قول داروين : « أن الانسان كان قردا » .

ورأس القائلين بهذا القول « داروين » وقد ألف كتابا فى بيان : « أن الانسان كان قردا » .. ثم عرض له التنقيح والتهذيب فى صورته بالتدريج على تتالى القرون المتطاولة ، وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى أرتقى إلى برزخ ، « أوران أوتان » ثم أرتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الانسان ، فكان صنف اليميم وسائر الزنوج ، ومن هناك عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين ، فكان الانسان القوقاسى ،

وعلى زعم « داروين » هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكر الدهور ، وأن ينقلب الفيل برغوثا كذلك .

فإن سئل « داروين » عن الأشجار القائمة على غابات الهند ، والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظنا ، وأصولها تضرب فى بقعة واحدة ، وفروعها تذهب فى هواء واحد ، وعروقها تسقى بماء واحد ، فما السبب فى اختلاف كل منها عن الآخر فى بنيته وشكل أوراقه ، وطوله وقصره ، وضخامته ورقته ، وزهره وثمره ، وطعمه ورائحته ، وعمره ، فأى فاعل خارجى أثر فيها ، حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء ؟ أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه ..

وإن قيل له : هذه أسماك بحيرة « أورال » وبحر « كسين » مع تشاركها فى المأكل والمشرب ، وتسابقها فى ميدان واحد ، نرى فيها اختلافا نوعيا ، وتباينا بعيدا فى الألوان ، والأشكال والأعمال ، فما السبب فى هذا التباين والتفاوت ؟ لا أراه يلجأ فى الجواب إلا إلى الحصر ..

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى - جمع بنية - والصور والقوى والخواص ، وهى تعيش فى منطقة واحدة ، ولا تسلم حياتها فى سائر المناطق ، أو الحشرات المتباينة فى الخلقة ، المتباعدة التركيب ، المتولدة فى بقعة واحدة . ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى « تربة » تخالف تربتها ، فماذا تكون حجته فى علة اختلافها ، كأنها تكون كسفا لا كشفا ؟

بل إذا قيل له : أى هاد هدى تلك الجراثيم فى نقصها وخداجها ؟ وأى مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة ، وإبداع كل منها قوة على حسبه ، ونوطها بكل قوة فى عضو اداء وظيفة ، وايفاء عمل حيوى مما عجز الحكماء عن ادراك سره ،

ووقف علماء الفسيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منافعه ، وكيف صارت الضرورة العمياء ، معلما لتلك الجراثيم ، وهاديا خبيرا لطرق جميع الكمالات الصورية والمعنوية ؟ لا ريب أنه يقبع قبوع القنفذ ، وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب ، ويتلقاه شك ، وإلى أبد الآبدين .

* * *

وكأني بهذا المسكين وما رماه في مجاهل الأوهام ، ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والانسان ، وكأن ما أخذ به من الشبه الواهية الهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة ، وحسرات العماية ، وأنا نورد شيئا مما تمسك به .

فمن ذلك أن الخيل في سيبيريا وبلاد الروسية أطول وأغزر شعرا من الخيل المتولدة في البلاد العربية ، وإنما علة ذلك الضرورة وعدمها .

ونقول : إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة النبات وقلته في بقعة واحدة ، لوقتين مختلفين ، حسب كثرة الأمطار وقلتها ، ووفور المياه ونزورها ، أو هو عله النحافة ودقة العود ، في سكان البلاد الحارة ، والضخامة والسمن في أهل البلاد الباردة بما يعترى البدن من كثرة التحلل في الحرارة ، وقلته في البرودة .

ومن واهياته ، ما كان يرويه « داروين » من أن جماعة كانوا يقطعون أذناب كلابهم ، فلما واظبوا على عملهم هذا قرونا ، صارت الكلاب تولد بلا أذناب ، كأنه يقول : حيث لم تعد للذنب حاجة كفت الطبيعة عن هبته ... وهل صمت أذن هذا المسكين عن سماع خبر العبرانيين والعرب ، وما يجرونه من الختان الوفا من السنين ، ولا يولد مولود حتى يختن ، وإلى الآن لم يولد واحد منهم مختونا إلا لاعجاز .

ولما ظهر لجماعة من متأخرى الماديين فساد ما تمسك به أسلافهم ،

نبذوا آراءهم وأخذوا طريقا جديدة ، فقالوا : ليس من الممكن أن تكون المادة العارية من الشعور ، مصدرا لهذا النظام المتقن ، والهيئة البديعة والأشكال المعجبة ، والصور الأنيقة ، وغير ذلك مما خفى سره وظهر أثره ، ولكن العلة فى نظام الكون علويه وسفليه ، والموجب لاختلاف الصور والمقدر لأشكالها وأطوارها ، وما يلزم لبقائها ، تتركب من ثلاثة أشياء : « متيير » و « فورس » و « انتليجانس » أى مادة ، وقوة ، وأدراك .

وظنوا أن المادة بما لها من القوة ، وما يلابسها من الادراك ، تجلت وتتجلى بهذه الأشكال والهيئات . وعندما تظهر بصورة الأجساد الحية ، نباتية كانت أو حيوانية ، تراعى بما لابسها من الشعور ، ما يلزم لبقاء الشخص ، وحفظ النوع ، فتنشىء لها من الأعضاء والآلات ، ما يفى بأداء الوظائف الشخصية والنوعية ، مع الالتفات إلى الازمنة والأمكنة ، والفصول السنوية .

هذا أنفس ما وجدوا من حيلة لمذهبهم العاطل ، بعد ما دخلوا ألف جحر ، وخرجوا من ألف نفق ، وما هو بأقرب إلى العقل من سائر أوهامهم ، ولا هو بالمنطبق على سائر أحوالهم ، فإنهم يرون كسائر المتأخرين ، أن الأجسام مركبة من الأجسام الديمقراطيسية ، ولا ينطبق رأيهم الجديد فى علة النظام الكونى على رأيهم فى تركيب الأجسام .

وذلك لأنه يلزم على القول بشعور المادة ، أن يكون لكل جزء ديمقراطيسى شعور خاص ، كما يلزم أن تكون له قوة خاصة ينفصل بها عن سائر الأجزاء ، إذ لا يمكن قيام العرض الواحد ، وحدة شخصية بمحلين ، فلا يقوم علم واحد بجزئين ولا بأجزاء ، وبعد هذا فإنى أسائلهم : كيف اطلع كل جزء من أجزاء المادة مع انفصالها على مقاصد سائر الاجزاء ؟ وبأية آلة أفهم كل منها باقيها ما ينويه من مطلبه ؟ وأى برلمان « مجلس الشورى » أو أى

سنات « مجلس الشيوخ » عقدت للتشاور فى ابداع هذه المكونات العالية التركيب ، البديعة التأليف ؟ وأنى لهذه الأجزاء أن تعلم ، وهى فى بيضة العصفور ، ضرورة ظهورها فى هيئة طير يأكل الحبوب ، فمن الواجب أن يكون له منقار وحوصله لحاجته فى حياته إليها ؟ وإذا كانت فى بيض الشاهين والعقاب ، فمن أين لها العلم بأنها تقوم طيرا يأكل اللحوم ، فلابد له من منسر ومخلب يصول بهما فى الصيد ، لاقتناص ما يحتاج إليه من حيوان ، ثم ينسر لحمه ليأكله .

ومن أين لها أن تعلم ، وهى فى مشيمة الكلبة ، أنهاستكون على صورة أنثى الجرو ، ثم تكبر حتى تبلغ حد الأدراك ، ثم تكون حبلى لوقت من الأوقات وقد تلد جراء « متعددة » فى زمن واحد ، فهى تهىء لطبيها حلمات كثيرة على حسب حاجة جرائها .

ومن لهذه الاجزاء المتبددة أن تدرك حاجة الحيوانات إلى القلب والرئة ، والمخ والمخيخ ، وسائر الأعضاء والجوارح ؟

* * *

لو عقلت هذه الطائفة ما رمى إليه سؤالى هذا لارتكست فى أفكارها ، وانقلبت إلى تيهور من الحيرة ، لا ترفع منه رأسا ، ولا تحير جوابا ، إلى أن يتخبطهم شيطان الجهل فيقولون ولا يعون : أن لكل جزء من هذه الاجزاء الديمقراطيسية ، علما بجميع ما كان وما يكون ، وبجميع ما فى العالم من الاجزاء ، علويا كان أو سفليا ، ولكل منها حرص على مراعاة نظام الكون ، وأركانه فيتحرك كل منها للانضمام إلى الآخر ، على وفق ما يريده من المصلحة حتى لا يقع الخلل فى شىء من نظم العالم ، عاما كان أو خاصا ، وبهذا قام العالم على ناموس واحد ، فإن أفضت بهم العماية إلى هذا القول قلنا :

أولا : يلزمهم أن كل جزء ديمقراطيسى يحتوى على أبعاد غير متناهية ،

وهو فى صغره لا يدرك ولا بالميكرسكوب « النظارة المعظمه » وبيان اللزوم : إن العلم عندهم ، إنما هو بارتسام الصور المعلومة فى ذات العالم ، وهو مادى فى موضوعنا ، فكل صورة معلومة تأخذ منه بعدا بمقدارها ، والصور العلمية على هذا الزعم غير متناهية ، وكلها يرتسم فى مادة الجزء العالم ، فيكون فى كل جزء ، وهو متناه إلى غاية الصغر ، أبعاد غير متناهية للصور غير المتناهية وهذا مما تبطله بداهة العقل .

ثانيا : إن كانت الاجزاء الديمقراطيسية بالغة من العلم هذا المبلغ ، وهى من القوة على نحوه ، إذ لا قوة إلا بها على رأيهم . فلماذا لم تبلغ الكائنات وهى هى غاية ما يمكن لها من الكمال ، ولم تنزل بذواتها الآلام والأوصاب ثم تعانى العناء فى احتمالها أو التخلص منها ؟ ولماذا قصر إدراك الانسان ، وادراك سائر الحيوانات ، وهو عين ادراك هذه الاجزاء ، على هذا المذهب ، عن اكتناه حالها انفسها ، وعجز عن حفظ حياتها .

وأعجب من هذا أن المتأخرين من الماديين بعد ما صافحوا كل خرافة لتأييد مذهبهم ، حاصوا إلى الحيرة فى بعض الأمور ، فلم يستطيعوا تطبيقها على أصل من أصولهم الفاسدة : لا أصل الطبع ، ولا أصل الشعور . وذلك عندما رأوا شيئين يختلفان فى الخواص ، وعناصرهما تظهر عند التحليل متماثلة ، ولم يجدوا المحيص عن الوقفة بعد ما قدموا من الترهات إلا بالحكم على الأجزاء الديمقراطيسية رجما بالغيب ، بأنها ذوات أشكال مختلفة ، وعلى حسب الاختلاف فى الأشكال والأوضاع كان الاختلاف فى الآثار والخواص .

وبالجملة ، فهذه عشرة مذاهب اختلف إليها منكرو الألوهية ، الزاعمون الا وجود للصانع الاقدس ، وهم المعروفون بين شيعهم أو عند الألهيين بالطبيعيين ، والماديين والدهريين ، وإن شئت قلت : نيتشريين ،

وناتوراليسميين ، وماتيرياليسميين .

وسنأتى على تفصيل مذاهبهم ، ودحض حججها بالبينات العقلية ، فى رسالة أوسع ، ولا يظن ظان أنا نقصد من مقالنا هذا تشنيعا بهؤلاء « البياجوات الهنديين » ... كلا إن هؤلاء لا نصيب لهم من العلم ، بل ولا من الانسانية ، فهم بعيدون من مواقع الخطاب ، ساقطون عن منزلة اللوم والاعتراض .

نعم لو أريد إنشاء تياترو « ملهى » أو « كطبتلى » لتمثل فيه أحوال الأمم المتمدنة ، مست الحاجة إلى هؤلاء لإقامة هذه الألاعيب ، وإنما غرضنا الأصلى إعلان الحق وأظهار الواقع .

والآن نعتمد الشروع فى بيان المفاسد التى جلبها الماديون « النيتشريون » على نظام المدنية ، والمضار التى تضعضع لها بناء الهيئة الاجتماعية ، وكان منشؤها فشو « ذيوع » أفكارهم .

* * *

(٢) معالجة النص بنيويا :

كما رأينا يأتى الجزء الخاص بالتطور فى الرسالة فى فصلها الأول والذى يتحدث عن مذهب « النيتشرية والنيتشريين » ونظرة سريعة لخطاب الأفغانى ظاهريا سنلمح :

١ - أنه يغلب عليه الطابع الخطابى ، ذلك الطابع المحبب إلى رجال الوعظ على منابر المساجد وهو أسلوب معروف فى عصره .

٢ - يستخدم الأفغانى أيضا وبصورة ملفتة للنظر عبارات الاستهزاء والسخرية من آن لآخر .

٣ - يلاحظ أيضا طابع السرعة والانتقال بحيث تشتمل الفقرة على فكرة ولا تتكرر هذه الأفكار بل يتقدم البحث ويندفع للأمام ولكنه يستند

دائما على نفس الأفكار قبله ، ليصب فى النهاية فى إطار عام .

٤ - يستخدم الأفغانى أسلوب الاستفهام وبكثرة ولكنه استفهاما يحمل معنى التعجب .

٥ - تعمد إستخدام الأفغانى لكلمات أجنبية كما هى والاتيان بترجمة بعضها فى النص نفسه .

٦ - محاولته تخير بعض الأمثلة التى ذكرها دارون فعلا ومعالجته إياها .

وسنقدم فيما يلى بعض الأمثلة التطبيقية لما سقناه من ملاحظات على خطاب الأفغانى فى الرسالة :

١ - أمثلة على بعض عبارات الاستهزاء والسخرية :

- « وعلى زعم « دارون » هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكر الدهور ، وأن ينقلب الفيل برغوثا كذلك » ص ١٢٦ * .
- « أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه » . ص ١٢٦ .
- « لا أراه يلجأ فى الجواب إلا إلى الحصر » . ص ١٢٦ .
- « فماذا تكون حجته فى علة اختلافها ، كأنها تكون كسفا لا كشفا » ص ١٢٧ .
- « لا ريب أنه يقبع قبوع القنفذ ، ويتنكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب ، ويتلقاه شك ، وإلى أبد الآبدين » . ص ١٢٧ .
- « وكأنى بهذا المسكين وما رماه فى مجاهل الأوهام ، ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان ، وكأن ما أخذ به

(*) كل أرقام الصفحات التى ستأتى فيما بعد تعبر عن هذا المرجع : الشيخ محمد عبده : « الثائر الاسلامى جمال الدين الافغانى » كتاب الهلال - القاهرة ، ١٩٧٣ .

من الشبه الواهية إلهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة وحسرات العماية » ص ١٢٧ .

- « وهل صمت إذن هذا المسكين عن سماع خبر العبرانيين والعرب » ص ١٢٨ .

٢ - أمثلة عن طابع السرعة والانتقال :

نجده يتحدث مثلا عن قول دارون بأن أصل الإنسان قرد ، ثم ينتقل وبسرعة إلى الحديث عن النباتات وبنفس السرعة ينتقل إلى الأسماك ، ثم يعطي بعض الأمثلة على ذلك دون أن يكرر أفكارا أوردها من قبل ومع هذا نجد أن بحثه يتقدم ولكنه يستند طيلة الوقت على الأفكار السابقة وبنفس القوة ، حتى يصب فى النهاية فى النسيج العام للنص وهو إبطال حجج الماديين .

٣ - من أمثلة هذا الأسلوب الاستفهامى الذى يحمل معنى التعجب والاستنكار :

- فأى فاعل خارجى أثر فيها ؟(النباتات والأشجار) . ص ١٢٦ .
- فما السبب فى هذا التباين والتفاوت ؟ (فيما بين الأسماك) . ص ١٢٦ .
- فماذا تكون حجته فى علة اختلافها ؟ (الحيوانات مختلفة البنى) . ص ١٢٧ .
- أى هادى هدى تلك الجراثيم فى نقصها وخداجها ؟ . ص ١٢٧ .
- وكيف صارت الضرورة العمياء ، معلماً لتلك الجراثيم ؟ . ص ١٢٧ .

* بعض الكلمات الأجنبية التى جاءت كما هى :

- النيتشرية والنيتشريين ص ١٢٠ ، ١٢١ .
- ميتيروفورس وانتليجانس . ص ١٢٨ .
- برلمان ، سنات . ص ١٢٩ .

- فسيولوجيا . ص ١٢٧ .

- الميكروسكوب . ص ١٣١ .

- ناتوراليسيمين ، وماتيرياليسمين . ص ١٣٢ .

وهو قد ترجم بعض هذه الكلمات كميتير (مادة) وفورس (قوة) وانتليجانس (إدراك) ، وكبرلمان (مجلس شورى) وسنات (مجلس شيوخ) وميكرسكوب (نظارة معظمة) بينما لم يترجم الأخريات .

- محاولة إختيار بعض أمثلة دارون ومعالجتها :

كالحديث عن أوران أوتان مثلا أو حديثه عن النباتات والأسماك والحشرات والحيوانات ، وتخيره خيول سيبريا ، وعادة قطع الاذناب للكلاب .. الخ .

كان هذا على المستوى الشكلى للرسالة ، أما فيما يتعلق بمضمون الرسالة ، فسنجد أن الخيارات السابقة التى انتهجها الأفغانى تحقق انسجاما وتوافقا تاما مع الغاية القصوى والتى أوضحها الأفغانى ذاته كهدف مسبق قبل الشروع فى كتابة هذه الرسالة ، فالبنية الداخلية للنص متماسكة جداً ، وتصب في النهاية وبكل دقة فى الهدف الأخير باعتباره الإشكالية الدائمة التى يطرحها ويلح عليها الأفغانى فى رسالته التى يلخص عنوانها الهدف منها وهو « رسالة فى إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم واثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران » ، ولعل أهم ما يمكن معاينته هو أن ملاحظاتنا السابقة بصدد الشكل تتعانق تماما مع جوهر الموضوع الذى يثيره الأفغانى ، إذ هو يعرض لنظرية دارون فى مجمل عرضه لتاريخ المادية وفلاسفة الماديين حين يقول : « ومنهم (أى من علماء الماديين) ذاهب إلى أن جراثيم الأنواع كافة ، خصوصا الحيوانية ، متماثلة

فى الجوهر ، متساوية فى الحقيقة ، وليس بين الأنواع تخالف جوهرى ، ولا انفصال ذاتى ، ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى ، بمقتضى الزمان والمكان ، وحكم الحاجات والضرورات ، وقضاء سلطان القواسر الخارجية » [١] .

وعند هذا العرض يبدأ الأفغانى فى الكشف عن أن دارون يقف على رأس هؤلاء العلماء السابقين ، إذ أنه قد ألف كتابا يثبت فيه أن أصل الانسان قرد ، إلا أنه قد ترقى بفعل العوامل الطبيعية حتى تطور من قرد إلى آدمى آكل لحوم البشر ثم زنجى حيث تفرع إلى مستوى أرفع من هذا ، وألا وهو الانسان القوقازى ، ثم بعد توضيحه هذا ، يحاول أن يطرح على دارون والداروينيين بعض الأسئلة التى يرى أنها عضاله لديهم ، وأولاها عن أشجار الهند الضخمة القديمة وعلى الرغم من أنها تقع فى محيط واحد ويجمع فيما بينها المكان والماء والهواء ، إلا أنها تختلف فيما بينها من حيث الثمار والرائحة والطعم ... الخ ، والسؤال الثانى الذى يثيره ولا ينتظر إجابة عنه لأنه يعرف مقدما بأن إجابته ستكون العجز ، هو اختلاف الأسماك نوعيا فيما بينها رغم انها تشترك فى العيش فى نفس البحيرة (أورال) وفى نفس المأكل والمشرب . ثم يحاول جمع كل هذه الاسئلة فى سؤال واحد يجمع فيه الحيوانات المختلفة والحشرات وكيف أيضا أنها متباينة رغم بيئاتها الواحدة ، ثم يتقدم بأسئلته للأمام ليكشف عن السؤال الوحيد الذى قصده من خلال جميع اسئلته السابقة ، وهو السؤال عن المرشد أو الهادى (الله) ، لأنه لا يؤمن بأن الطبيعة العمياء من الممكن أن تكون هى الهادى ، ثم يقرر فى شكل استهزائى أن قرب الشبه الواهى بين الإنسان والقرد هو الذى قاد

(١) الشيخ محمد عبدة : « الثائر الاسلامى جمال الدين الافغانى » كتاب الهلال - القاهرة - ١٩٧٣ ، ص ١٢٠ .

داروين لأن ينسب الانسان إلى القرد . بعدها يحاول أن يناقش بعض الامثلة الداروينية ، فيختار مثال الخيول الروسية مقارنا إياها بالخيول العربية من حيث كثافة الشعر وهو يتفق ولا يختلف مع داروين فى السبب الراجع إلى كثرة الأمطار وندرتها فى كل من البيئتين وبالتالى إلى البرودة والحرارة اللتين تعملان عملهما فى البدن ، الأولى فى قلة تحلله والثانية فى كثرة هذا التحلل ، وبعد أن يورد مثال الاتفاق ، يورد مثالا آخر يختلف معه عليه ، وهو فى أن العادة غير الطبيعية بمرور الزمن تتحول لطبيعية والمثال هو استمرار جماعة فى قطع أذناب كلابهم قرونا ، حتى أصبحت الكلاب تولد بدون أذناب وهو يحاول بذكاء مقارنة هذا المثال ، بمثال الختان المعروف بين اليهود والعرب وكيف أنه معروف بينهم منذ آلاف السنين ومع ذلك لم يولد أحد مختونا .

ثم يتحدث بعد هذا عما يسميهم بمتأخرى الماديين وهم من أوردوا المادة والقوة والادراك لكى يحلوا إشكالية أن تكون المادة العادية من الشعور هى مصدر الحياة ، وعلى هذا تتفاعل القوة التى للمادة مع ما بداخلها من الادراك لكى تعطى لنا الهيئة المعينة ، حتى إذا ظهرت في هيئة نبات أو حيوان واكبت ما بداخلها من الشعور مما ينتج عنه ما يلزم من أدوات وأعضاء للقيام بالوظائف الحيوية المختلفة ، والأفغانى ينقد هذا التصور نقدا تملأه السخرية ، إلا أنه فى نفس الوقت يتطوع هذه المرة بالتفنيد ولا يكتفى بالاستهزاء فقط ، فهو يرى أنه إذا سلمنا جدلا بشعور المادة ومداخله القوة لها ، وبما أن المادة مكونة أصلا من أجزاء ديمقراطيسية فإن هذا يجرنا إلى أن لكل جزء ديمقراطيسى شعورا خاصا وقوة خاصة ، هذا الشعور وهذه القوة ينفصل بها الجزء عن الأجزاء الأخرى ، ولكى تتكون المادة أصلا فهى تتكون من مجموع ووحدة هذه الأجزاء الأخرى ، فكيف إذن تتوحد الأجزاء فيما بينها لتشكل هيئات بديعة التأليف ، بالرغم من هذا

الانفصال أو بمعنى آخر ، كيف حصل الاتصال بين الاجزاء وكل منها مختلف عن مقاصد الآخر ، ولكى يوضح مقصده يورد بعض الامثلة التى من الممكن أن يفهمها العامة بسهولة نظراً لاقترانها بواقع حياتهم ، وتتلخص جميعها فى الكيفية التى تجتمع بها هذه الاجزاء ، فالأجزاء التى ستشكل العصفور فى بيضته كيف لها أن تعرف الشكل الذى ستخرج عليه وما يلزمه من أجهزة لحياته القادمة ، وكذلك الأجزاء المتواجدة فى بيضة الشاهين والعقاب ، وكذلك الأجزاء التى فى مشيمة الكلبة ، والحقيقة أن الأفغانى يتطوع للإجابة ، بحيث أنه لا يعلم على وجه اليقين إن كانوا فعلا قد قالوا بما سيورده فهو يتصور اجابتهم على النحو التالى : « أن لكل جزء من هذه الأجزاء الديمقراطيسية علما بجميع ما كان وما يكون ، وبجميع ما فى العالم من الأجزاء ، علويا كان أو سفليا ، ولكل منها حرص على مراعاة نظام الكون وأركانه فيتحرك كل منها للانضمام إلى الآخر ، على وفق ما يريده من المصلحة ، حتى لا يقع الخلل فى شىء من نظم العالم ، عاما كان أو خاصا ، وبهذا قام العالم على ناموس واحد »[1] وينهض الأفغانى مفندا لما اقترحه هو من إجابة على لسان ما أسماهم بالمتأخرين من الماديين ويورد حججه فى نقطتين :

الأولى : ويصيغها الأفغانى على هيئة قضية منطقية واضحة المعالم ، وهو يستخدم فى تفسيرها قانون عدم التناقض الشهير ، وبالرغم من انه لم يوردها فى شكل قضية منطقية صراحة ، بل حاول شرحها وبيانها ، إلا أننا نصوغها كقضية منطقية على النحو التالى :

الجزء الديمقراطيسى يحتوى على أبعاد غير متناهية (إذن فهو كبير) أو (غير متناهى) .

---

(١) الشيخ محمد عبدة : « الثائر الاسلامى جمال الدين الافغانى » ص ١٣٠-١٣١ .

الجـزء الديمقراطيسى لا يرى حتى ولو بالمجهـر (إذن فهـو صـغـيـر) أو (متناه) .

والأفـغـانى يوضح أن هـذا مـا تبطله بداهـة العـقل ، والمقصـود كـمـا أوضحنا أنه لا يمكن أن نصف الجزء الديمقراطيسى بأنه كبير وصغير فى نفس الوقت ، أو مـتناه وغـيـر مـتناه فـى نفس الوقت أيضـا ، مما يوقـعنا فى التناقض .

الثـانيـة : وقد شـرحـهـا أيضـا كمـا شـرح الأولى ، إلا أننا نوردها هنا أيضا على شكل قضيه منطقيـة مستقاه من شرح الافغانى كالقضية الأولى ولعـل هذه القـضـيـة هذه المرة جـاءت على شكل قـيـاس منطقى على النحـو التالى :

الكائنات تتكون من الاجزاء الديمقراطيسية

الأجزاء الديمقراطيسية تملك العلم والقوة

∴ الكائنات تملك العلم والقوة

والأفـغـانى كـان يود أن تكون النتـيـجـة على النحـو السـابق طالما أن المقدمتـين السـابقتين تفضـيـان إليـهـا ، ولكنه يرى أن النتـيـجة السابقة هذه غير متحققة فى الواقع ، إذ أننا نعاين بإستمرار أن الكائنات لا تستطيع أن تملك العلم والقـوة وإلا لاسـتطاعت من بـاب أولى حـفـظ حـيـاتهـا واكـتـناه أحوالها الخاصة . ثم يختم الافغانى تفنيداته ، بأنهم قد اخفقوا أيضـا فى تطبـيق مذهبهـم على أصـلين من أصولهم وهو أصل الطبع وأصل الشعور ، إذ أن خـواصـهـمـا مـخـتلفـة بالرغـم مـن أن عـناصـرهمـا في التـحـليل تظهـر متـمـاثلة . ثم يرى أنهم حينما يحكمون على الأجزاء الديمقراطيـسيـة بأنها ذوات أشكال مختلفة ، وعلى حسب الاختـلاف فى الأشكال والأوضـاع كـان

الاختـلاف فى الآثار والخواص ، يرى أنهم يرجمـون بالغـيب ، ثم يعـد بأنه سيفصل مذاهب الماديين وسيدحض حججهم بالبينات العقلية فى رسالة أخرى أوسع من هذه الرسالة .

كان هذا ما جاء بالرسالة متعلقا بنظرية التطور وكما أوضحنا سلفا ، سنحاول أيضا رؤية الجوانب الأخرى المتعلقة بالتطور فى فكر الافغانى من خلال كتاب محمد المخزومى « خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى » .

آراء الافغانى عن التطور فى كتاب محمد المخزومى « خاطرات .. »

قبل أن نعرض لهذه الآراء نجد لزاما علينا أيضا الإشارة إلى بعض الملاحظات الهامة على هذه الآراء :

الحقيقة أن آراء الأفغانى فى هذا الكتاب ، نجدها قد تغيرت ، دون إشارة منه إلى هذا التغير الذى اعترى آراءه أو حتى أسبابه - وليس تغير آراءه فحسب بقبول التطور بعد أن كان رافضا له - كما رأينا منذ قليل - ولكن بتبنيه للتطور ، بل وارجاع التفكير فيه إلى العرب . وموقف الافغانى حتى هذه اللحظة يبدو محيرا ، إلا انه ستنجلى هذه الحيرة حينما سنحاول النظر لهذه الآراء من وجهة أخرى فيما بعد ...

وتأتى هذه الآراء بناء على التساؤلات التى تكوِّن موضوع هذا الكتاب فمحمد المخزومى كان يحضر مجالس جمال الدين العلمية وكانت تثار أثناء هذه المجالس اسئلة كثيرة من الحاضرين ، ويحاول جمال الدين الإجابة والمخزومى التسجيل ، وهو لا ينسى أن يورد المناسبة والحوارات التى كانت تدور بين السيد ومجالسيه ، والمخزومى يعرض هذه الآراء تحت عنوان : رأيه فى مذهب النشوء والارتقاء وأن العرب سبقوا وقالوا فى هذا المذهب . ويتحدد رأى الأفغانى فى أنه ليس هناك شىء جديد على الاصالة ، بل ما نراه من مكتشفات اليوم فكلها يعود فى الأصل إلى الأقدمين الذين فكروا فيها وما علينا إلا التنقيب فيما خلفوه ، وهو يورد أيضا عامل

الصدفة فى الاكتشاف عندما يرى أن البعض يقومون بأبحاثهم وتجاربهم قاصدين بعض الأهداف ، فإذا بهم يكتشفون عرضا لبعض النتائج الهامة ويحاولون من خلال تجاربهم وبذلهم للجهد وضع أسس اختراعاتهم أو اكتشافاتهم ، وهو يرى أن علماء العرب قد قالوا بالنشوء والارتقاء ويورد نصا عن بحث فى الكيمياء ، لأبى بكر بن بشرون كان قد أرسله لأبى السمح « أن التراب يستحيل نباتا ، والنبات يستحيل حيوانا . وأن أرفع المواليد هو الانسان « الحيوان » وهو آخر الاستحالات الثلاثة وأرفعها ، وأن أرفع مواليد التراب « ومنه المعادن » النبات – وهى أدنى طبقات الحيوان – سلسلة تنتهى عند الانسان ... الخ » (١) ، وهو بهذا النص ، بالإضافة لبيت الشعر الشهير لأبى العلاء المعرى :

والذى حارت البرية فيه   حيوان مستحدث من جماد

يستنتج أن العرب كانوا أسبق فى هذا المذهب وليس دارون ، وحينما يقال له كيف الاستشهاد بمثل هذه الشذرات البسيطة على أنهم قد بحثوا فيه وهم لم يؤلفوا كتابا أو بحثا خاصا ينصب على معالجته ، فينبرى الأفغانى مدافعا أيضا بضياع المؤلفات الضخمة وانهيار معظم المكتبات العربية الشهيرة ، وما ألّفوه فى الفلسفة والطبيعة والكيمياء . وهو يعزو مبدأ الانتخاب الطبيعى للبيئة العربية ذاتها باعتباره كان معمولا به منذ القدم سواء على مستوى انتخاب واختيار الزوجات لتوريث الأبناء صفات حميدة أو على مستوى تحسين النسل فى الخيول العربية عند انتقاء البدوى خير الجياد لفرسه ، وأن العلوم التى يُعْمَل بها خير من تلك المسطورة فى الكتب ولا يعمل بها أحد .

---

(١) محمد المخزومى : « خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى » « دار الفكر الحديث ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ ، ص ١١٥ .

وهو مع ذلك كله تجده لا يبخس لدارون حقه فهو أولا يتحدث بلهجة أخرى غير لهجة الرسالة السابقة ، مقدرا له فضله وثباته وصبره على تبعات مذهب النشوء والارتقاء ، بل وخدمته للتاريخ الطبيعى من أكثر وجوهه ، وهو مع هذا الاطراء الذى نستغربه ، يحاول أن يحدد أوجه خلافه مع دارون فى نقطة واحدة وهى « نسمة الحياة » التى أوجدها الخالق وليس فى شىء آخر كارتقاء الانسان من القرد مثلا أو من الزوابع المائية ، أو حتى تحول البرغوث بعد سنين بعيدة فيلا ضخما ، وهو هنا يحدد السبب فى : لأنه نرى اليوم فى البرغوث ما يشبه خرطوم الفيل وينهى الافغانى الفقرة : « وغير ذلك من المباحث التى دونتها فى رسالة (نفى مذهب الدهريين) ردا على دارون وأشياعه وأرى إغراقا فى نسبة الإبداع ، والابتكار للنشوء والارتقاء والانتخاب الطبيعى له » [1] .

إذن فالأفغانى تنازل عن آراء كثيرة فى رسالته السابقة وأن لم يعلن هذا صراحة ، بل ويحيل على رسالته السابقة مع علمه بخلوها مما يريد منا استنتاجه الآن ، وهو يترك الحديث عن أعلام المذهب الغربيين فى مقابل التحدث عن أحد أعلام الشرق ممن دافعوا ونشروا مذهب دارون ألا وهو شبلى شميل ، والافغانى يقدر شميل أيما تقدير بالرغم من اختلافه معه ، فمصدر تقديره له أنه جهر بما يراه صحيحا مخالفا الجمهور الذى ينقصه العلم والتحقيق ، أيضا فهو يقرر له دقة بحثه وتحقيقه وجرأته على بث ما يعتقده من الحكمه ، وحينما رماه أحد الحاضرين بأنه كان فيه غرور ، أوضح الأفغانى أنه لم يكن مغرورا ولكنها عزة النفس ، حيث الذل وصحيح العلم ضدان لايجتمعان ، وبالرغم من هذا الإطراء إلا أنه يرى فيه مقلدا أعمى لعلماء الغرب ، وهو لا يتوانى عن إعلان السبب فى وصمه بهذه الصفة وهى محاولته نشر مذهب دارون رغم معارضة رجال الدين ، وفى نفس الوقت

(١) محمد المخزومى : « خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى » « دار الفكر الحديث ، لبنان ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ ، ص ١١٥ .

معارضته لدارون ذاته ، ولا نعرف كيف يكون مقلدا أعمى للغرب برغم معارضته لدارون ، هذا ما لم يوضحه الافغانى .

ولكنه فى الوقت ذاته حاول إدراج مذهب النشوء فى إطاره المعروف فى رسالته السابقة ، وهو مذهب الماديين ، بأن قصد الماديين كان اثبات التدرج الذى سار فيه الانسان من الحيوان ودليلهم كان على ما فى القرود من الذكاء والحركات وتركيب الاعضاء ، ومقارنتهم أجنة الانسان بتلك التى لذوات الفقر حتى الحيوانات القديمة منها - والفكرة الجوهرية لديه أنهم بعملهم هذا الذى جعلهم يدرسون الاحافير وطبقات الأرض ، كانوا يهدفون منه إلى إثبات الوجود الطبيعى للإنسان ، وبالتالى إنكار خلقه ، وهو يورد خلاف هؤلاء العلماء مع دارون حينما صرح دارون بقوله « انى أرى أن الأحياء التى عاشت على هذه الأرض جميعها من صورة واحدة أولية نفخ الخالق فيها نسمة الحياة »[١] .

وهو يأخذ على العلماء ومنهم شبلى شميل مخالفتهم لدارون حين يقول بنسمة الحياة وموافقتهم إذ قال بعكس هذا ، وهو يوضح أنه بناء على ذلك حدثت هناك حيرة لهؤلاء العلماء ومصدر الحيرة إما أن يكون دارون قد قال ما سبق بناء على الدراسة والبحث ويكون قد نقض أساس مذهبه وإما أن يكون لتخوفه من رجال الدين ، لكن المسألة فى نظر الأفغانى تتعلق أولا بقدرة هؤلاء العلماء على إثبات التوالد الذاتى حتى يصبح لديهم مبرر على ما يقولون .

* * *

(١) محمد المخزومى ص ١١٥ .



الفصل الثالث

إشكالية جمال الدين الفلسفية

لكى نتفهم أفكار جمال الدين الأفغانى ، ينبغى أن نتفهمها من خلال مشروعه الفلسفى الذى أخذ يتطور لديه على ضوء الظروف التى عايشها وحتى أواخر أيامه ، وهو المشروع المؤهل - لديه - لحل مشكلات عصره ، التى كانت واضحة له ولمعاصريه ، فلقد صاغ قضية عصره المحورية فى سؤال على النحو التالى :

كيف يمكن لأمم الشرق الاسلامية قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على أساس من روح الشرق ذاته ؟

ولعلنا نومىء إلى أن صيغته على هذا النحو لقضية عصره ، استمرت هكذا حتى يومنا الحالى ، وإن كانت قد خرجت فى صياغات أخرى متعددة ، إلا أن مضمونها ظل واحدا . ومشروع الافغانى هذا الذى سنعرضه لم يكن واضحا تمام الوضوح ، وبهذه الصورة التى نقدمها فى أى يوم من أيام حياته بل هو أخذ ينمو ويتشكل ، بل ويتخلق على مر الأيام مع حياة الافغانى ذاته ومع تجاربه السياسية وسط الشعوب الإسلامية وتجاربه مع الغرب الإستعمارى أيضا ، وحتى نهاية حياته ، حتى اتضحت معالمه ورأيناه بالصورة التى سنسوقها الآن . إن مشروعه إذن ما هو إلا عملية تراكم

للخبـرات والتجارب التى اجتازها وأثمرت فى النهاية مثل هذا المشروع . والواقع أنه لا يمكننا رؤية المشروع بشكله الحالى إلا من خلال النظرة العميقة لكل ما أنجزه الافغانى خاصة فى الكتاب الأخير « خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى » لمحمد المخزومى ، ونحن نرى أن تأخر المخزومى فى نشر هذا الكتاب ساعد على رؤية أفكار الافغانى متقطعة وليس فى الاطار الذى ينبغى رؤيتها فيه .

وفى الحقيقة إن استطعنا أن نختزل المشروع الافغانى فسوف نختزله عندما نبرز القاعدتين اللتين يتمحور حولهما وهما العقل والمساواة هاتان الركيزتان بمثابة الأساس الذى يقوم عليه بناء المشروع الافغانى . والعقل والمساواة اللذان أولاهما الافغانى عناية قصوى طوال حياته قد استقاهما بالنظر بين الواقع العربى المأزوم وبين الفكر الغربى ، الذى لم يتقدم ولم ينجز ثورته الصناعية وتقدمه الكبير سوى على نور العقل وعلى هدى من المساواة ، وكما نعرف فالعقل هو نقطة البداية التى انطلقت منها النهضة الأوربية ، حينما اعتمدت عليه للخروج من أسر وسلطة الكنيسة ، وحين تم لها ذلك استطاعت الانطلاق وحققت ما حققته من تقدم ملموس فى عصره ، ومحاولة اعتماد الافغانى للعقل كنقطة بدء أيضا لم تكن تضع فى اعتبارها هذه القطيعة التى تمت فى الغرب بين العقل والدين ، ولكنها كانت من باب أولى محاولة لتنقية الدين مما علق به من شوائب أصبحت تعيق حركة المجتمع ونموه وخروجه من كبوته ، لذا ما كان يفكر فيه الافغانى هو حركة إصلاح دينى ، وكما يروى الشيخ عبد القادر المغربى « أن السيد جمال الدين قال بضرورة القيام بحركة تجديدية فى الدين أشبه بحركة مارتن لوثر مؤسس البروتسنتيه فى أوروبا ، تفى باستئصال مارسخ فى عقول العوام وبعض الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير

وجهها الحقيقى » [1] ، لذا نفهم أن الافغانى لم يفكر يوما باحلال العقل محل الدين ، بل كان غاية ما يود القيام به هو تنقية العقائد الدينية والنصوص الشرعية عن طريق العقل . ومن هنا سوف نجد أن حركة الاصلاح الدينى والاجتهاد اللذان دعا لهما سيعتمدان على العقل ، كما أن دعوته فى الاقتباس من الغرب اعتمدت أيضا على العقل وهذا ما سوف نراه فيما بعد .

والمساواة تلك الركيزة الأخرى التى يعتمد عليها سنجدها إحدى المبادىء التى طرحتها الثورة الفرنسية إلى جانب الحرية والإخاء ، ونحن نجد استقائه لمبدأ المساواة وحده دون غيره يعود إلى أن المبدأ نفسه يتضمن المبدأين الآخرين فى طياته ، فإن المساواة لن تتحقق إلا فى جو من الحرية ، كما أن المساواة أيضا سوف تحيل إلى الأخوة ، كما أن المجتمع العربى الاسلامى لم يكن فى حاجة إلى مبدأ الإخوة الذى وجد كمصطلح منذ البعثة النبوية وحتى عصر الافغانى ذاته ، إذ لم يكن ينقص مواطنيه من المسلمين نصوصا أخرى تحض على الأخوة أو التعاون والاعتصام والتضافر ، فآيات القرآن مليئة بما فيه الكفاية . ولعل مبدأ المساواة قد ألحّ عليه طيلة الوقت واستفاد منه أيما استفادة فى صياغة مشروعه ، ونحن نعرف واقعة انضمامه لأحد المحافل الماسونية فى مصر ، ثم إنفصاله بعد تجربته فى أن المحفل كان بعيدا عن المبادىء السابقة ، كما نعرف أيضا نجاحه فى تشكيله بنفسه محفلا ماسونيا آخر * .

ومبدأ المساواة يترجم لدى الافغانى فى محيطين ، محيط داخلى أى ينبغى تحقيقه داخل البلدان الاسلامية بين أفراد المجتمع وحكامه من الولاة

---

(١) عبد القادر المغربى : « جمال الدين ، ذكريات وأحاديث ، ص ٣٢ ، دار المعارف ، يوليو ١٩٤٨ .

(*) تطور هذا المحفل فى أوائل عام ١٨٧٩ وأصبح الحزب الوطنى .

والسلاطين وهذا لن يتحقق إلا عن طريق الدستور ، ومحيط آخر خارجي ينبغي تحققه بين الشعوب والأمم ولا يمكن تحقيقه إلا بالتحقق الفعلى للقوة الاسلامية التى تستطيع أن تقف على قدم المساواة مع الغرب ، ولكى تتحقق هذه المساواة الخارجية ، ينبغى لشعوب الشرق مقاومة الاستعمار عن طريق فكرته فى الجامعة الاسلامية وهو ما سنراه فيما بعد أيضا .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل سيتحقق داخل إطار هذا المشروع الافغانى المتكامل ما هدف إليه منذ البداية وهو قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على أساس روح الشرق ؟

فى الحقيقة نجد أن رؤيته فى هذا المشروع تعتمد أولا على إعمال العقل فى حركتين متوازيتين الأولى منهما ستؤدى إلى الاجتهاد فى الدين وإلى إصلاح دينى ينقّى العقلية الإسلامية من رجعيتها مما يساهم فى تهيئتها لقبول الاقتباس العلمى من الغرب للنهوض المادى وهى الحركة الثانية ، مما يتوج من كلا الحركتين توفيقية ما تستطيع تحقيق ما عجزت عنه المشاريع الأخرى وخاصة السلفية الكلاسيكية منها والتى اعتبرت أن علوم الغرب كفر لذا ينبغى تركها . هذه التوفيقية الأفغانية والتى لم تبرز مرة واحدة لديه ، بل تحققت عبر سنوات عديدة ، فهمها الأفغانى على أنها الطريق الوحيد الذى يجعل من دول الشرق الاسلامى تقف على أرضية التقدم المادى مع الغرب ، وفى نفس الوقت تحتفظ بتراثها الدينى الذى يميزها عنه .

والحقيقة لم يكتف المشروع الأفغانى بهذه المساواة العارضة بين الشرق والغرب ، حينما يأخذ الشرق بعلوم الغرب فقط ، أى أنه لم يفهم أن المسألة ستتحقق بهذه الآلية ، بل أنه وجد أن هناك أوضاعا وأمورا أخرى ساعدت على هذا التقدم الأوربى والمحافظة عليه ، وهى المساواة والتى ستتحقق عنده أيضا فى حركتين متوازيتين الأولى منهما حركة داخلية بين أفراد المجتمع

الاسلامى وولاته وسلاطينه ، بفعل الدستور الذى يحدد الحقوق والواجبات ويعطى لكل ذى حق حقه والثانية وهى على المستوى الخارجى بين الشعوب والأمم حينما يتمسك المسلمون بعرى الوحدة الاسلامية عن طريق مقاومة المستعمر نفسه وعن طريق الجامعة الاسلامية التى سترتبط بين شعوبهم ، هاتان الحركتان المتوازيتان سيتوجان معا احساسا بالحرية حينما يُرفع الظلم والإستبداد الداخلى ، وإحساسا آخر بالعزة القومية حينما يُقضى على النظام الاستعمارى وتقف الشعوب الإسلامية على قدم المساواة مع الغرب . ولهذا سُتعد نظرية التطور داخل إطار هذا المشروع هى إحدى العلوم التى ينبغى أخذها عن الغرب ضمن بقية العلوم الأخرى التى ستقتبسها ، بينما سيكون الاختلاف معها إذن ليس منصبا على فكرة قبولها من عدمه ، بل منصبا على مسألة الخالق ونسمة الحياة ، وبهذا يكون الأفغانى قد استطاع المحافظة نظريا على مقولته التى طرحها منذ البداية وهى تحقيق التقدم وقهر التخلف على أساس المحافظة على روح الشرق . والحقيقة أن الأفغانى برؤيته هذه يتشبث عمليا بأهم ماميز بنية العقلية العربية الاسلامية على مدى عصورها المختلفة وهو تأمل ودراسة الطبيعة للتوصل إلى خالقها الأوحد ، وهكذا يتعانق العقل مع المساواة ليشكلا معا ، بنية المشروع الفلسفى الافغانى ليحل به إشكالية عصره المحورية .

والحقيقة أن الأفغانى لا يترك مشروعه هكذا كتخطيط نظرى على الأوراق ، بل إنه يقترح الخطوات العملية والتى من الممكن عند اتخاذها أن تؤدى بنتائج تدفع مشروعه للامام ، ونحن نعتبر هذه النقطة بالذات هى أهم ما يميز هذا المشروع ، بالإضافة إلى نضال الأفغانى الدؤوب فى سبيل تحقيق مقترحاته النظرية والدفع بها نحو التطبيق ، وهذه الجهود التى بذلها الأفغانى لتحقيق مشروعه ، لم تكن جهودا لرجل نظرى أكاديمى ، بل كانت جهودا لسياسى اتسمت خطواته بالتقدم والتأخر ، بالمناورة الحذرة والمغامرة

غيـر محسوبـة العواقب ، وهو مـا جعل البعض ينظر لبعض سلوك وأفكار الافغـانى على أنهـا متناقضة أو غيـر متسقة ، وكمـا أوضحنا فى موضع سابق أنه للنظر فى أفكار وآراء الأفـغـانى فـإن ذلك يتطلب منا بذل بعض الجهد لفهم هذه الآراء والأفكار من خلال نظرة أيديولوجية تفسح المجال على وسعه للمشروع الفلسفى الذى أنجزه الأفغانى . على أنه مشروع ذو طموح فلسفى ، لم ينجزه فيلسوف متخصص أو عالم اكاديمى ، بل مشروع يطمح أن يكون فلسفيا أنجزه رجل اشتغل طيلة حياته بالسياسة ، وحاول تطبيق مشروعه من خلال نضاله السياسى فى بلاد الشرق الاسلامية ، وسوف نحاول رؤية الخطوط العريضة لهذا المشروع .

العقل : لعل العقل هو أهم ما يميز ذلك المشروع الفلسفى الأفغانى ، إذ أن عليه يرتكز الإصلاح الدينى كله ، وعلى هدى منه يكون الاجتهاد الذى دعا إليه ، كما أن الاقتباس من الغرب الذى دعا إليه الأفغانى لن يكون إلا بإلحاح من العقل وعلى ضوئه وفى إطاره .

العقل وإستخدامه الدينى : ونجده يعلى من شأن العقل حين يتحدث عن الإصلاح الدينى وقد ذكرنا روايته للشيخ عبد القادر المغربى عن الإصلاح الدينى الذى يريده ، وقد شبهه بحركة مارتن لوثر البروتستنية فى أوربا ، لذا ترتبط حركة إصلاحه هذا ارتباطا وثيقا بالعقل ، بل لا نذهب بعيدا إذا قلنا أن موقع العقل منها بمثابة الجوهر الذى لا يمكن معرفة الشىء بدونه إذ « أن الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب خاطب العقل ، كلما حاكم حاكم إلى العقل » [١] ، وحينما وجد أن التقليد والتمسك بتلابيب الماضى هى الآفة التى تعيق المسلمين عن التقدم والخروج من مأزقهم الحضارى الذى يعانوه ، نجده يوجه جهوده لمحاربة التقليد الذى يعطل العقول عن أداء وظائفها العقلية ، ويقودها إلى العجز

(١) د . عبد الباسط محمد حسن : « جمال الدين وأثره .... » ص ٨٧ .

الذى يقعد بها عن تمييز الخير من الشر » (١) ، لذا فأهم الأمور إلحاحا لديه هى محاولة إعادة فهم الدين مرة أخرى على ضوء المستجدات الحضارية الحديثة حتى يتساوق مفهوم الدين لواقع الناس المعاش وحتى تصبح « .. عقائد الأمة مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة » (٢) .

الاجتهاد ضرورة عقلية : أما فيما يتعلق بمحاربة التقليد فخير الأسلحة التى أطلقها فى هذا المجال هو الدعوة لفتح باب الاجتهاد وقد أوردنا من قبل نصا له فى هذا السبيل (٣) ، ووجدناه ينكر على معاصريه قولهم لا إجتهاد بعد الأئمة الأربعة ، حينما يرى « ولا ارتاب فى أنه لو فسح أجل أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد بن حنبل ، ، وعاشوا إلى اليوم ، لداموا مجدين مجتهدين ، يستنبطون لكل قضية حكما من القرآن والحديث » (٤) ، وهو يحاول فى هذا وضع قاعدة فقهية لمن يأتى بعده من المجددين حينما يصبح لديه « الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية . وحاجيات الزمان وأحكامه – لا ينافى جوهر النص » (٥) وهو فى دعوته وتشجيعه للاجتهاد لا يقصره على نفسه أو على غيره من المتفقهين فى الدين ، وحتى يكسر كهنوتية المشايخ المقلدين فهو يفتح المجال لكل من استطاع من المسلمين ولكن بشرط أن يكون « .. عالما باللسان العربى ، وعاقلا غير مجنون ، وعارفا بسيرة السلف ، وما كان من طرق الإجماع ، ما كان من الأحكام مطبقا على النص مباشرة ، أو على وجه القياس ، وصحيح الحديث جاز له النظر فى أحكام القرآن وتمعنها أو التدقيق فيها ، واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس » (٦) . والحقيقة كما أسلفنا أنه لم تكن

(١) المرجع السابق ، نفس الموضع .
(٢) المرجع السابق ، نفس الموضع .

(٣) ورد ذكره فى ص ٥٧ ، ٥٨ من هذه الدراسة .

(٤) انظر ص ٥٧ من هذه الدراسة .

(٥) إنظر ص ٥٧ ، ٥٨ من هذه الدراسة .

(٦) محمد المخزومى : « خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى » ، ص ١٧٧ .

آراءوه مقولات نظرية يعرضها ، بل نجده يجتهد ويصدر لنا كثيرا من الأحكام غير المقلدة كجواز الفائدة اليسيرة فى القروض على سبيل المثال ، هذا وغيره من الأحكام استفاد منها تلاميذه فى محاولة تحديث المجتمع ودائما فى نفس إطاره التقليدى الدينى [١] .

العقل والاستخدام العلمى : وفى مجال استخدامه للعقل وتوظيفه التوظيف العلمى الذى يأتى بالخير والتقدم على الشعوب الاسلامية ، نجده يؤكد على أن عدم قبوله لمقولة حيوانية الانسان والتى جاءت بها نظرية التطور ما كان إلا استنقاذا للعقل إذ حسب ما فهم الأفغانى أن « السقوط إلى الحيوانية يقف بعقولهم (الناس) عن الحركات الفكرية » [٢] .

الدعوة للاقتباس من الغرب دعوة عقلية : ومنطق العقل يدعو إلى الارتقاء بالمعارف العلمية فى الشرق لكى تترقى أقطاره حضاريا وتستطيع التصدى للغزو الغربى الذى يستهدفها ، وهذا الارتقاء لن يتأتى إلا باقتباس هذه المعارف وهذه العلوم عن الغرب ذاته ، لذا يدعو الأفغانى الشرقيين للإنتباه لهذه الفكرة « يا أبناء الشرق . أفلا تعلمون أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم إنما كانت بإرتفاع درجتهم فى العلوم والمعارف » [٣] . إذ أن لديه « .. الجهل سلطان غشوم جاهل يتبعه الفقر والفاقة ، ويواليه الارتباك والاضطراب ويألفه الذل والعبودية ، وتلزمه القسوة والشراسة » [٤] .

---

(١) نحيل فى هذا الموضوع إلى إجتهادات الشيخ محمد عبدة ، كعدم تحريم أرباح دفاتر التوفير ... الخ .

(٢) محمد عبده : « الثائر الاسلامى جمال الدين ... » ص ١٣٧ .

(٣) جريدة مصر . العدد ٤٢ ، ابريل ١٨٧٩ .

(٤) جريدة مصر . العدد ٤٧ ، مايو ١٨٧٩ .

والحقيقة أن موقف الأفغاني هذا يعتبر إنعكاسا إيجابيا لما نسميه بالموقف الانفصامي للمثقفين العرب والذين ترددوا من قبل في الأخذ عن الغرب الذي يغزوهم وخاصة المتزمتين منهم ، وذلك بعد أن أيقن أن هذا هو الطريق الوحيد لتحقيق طفرة حضارية لشعوب الشرق . ومن الممكن أن يتساءل البعض أليست دعوة الأفغاني للاقتباس من الغرب تناقض وجهة نظره السابقة حين رفض نظرية التطور ؟

والواقع أن رفضه لنظرية التطور لم يكن إلا رفضا مرحليا للثقافة الغازية ، فلقد لاحظنا أنه عند اشتداد شراسة الهجمة الاستعمارية في مصر والهند والشرق عموما ، تشتد حدة جمال الدين ، حتى تصل لرفضه ما اعتبره أيضا غزوا ثقافيا ، جنبا إلى جنب مع الغزو الاستعماري ، فرفضه للتطور كان في أعقاب هجمة شرسة وكأن الرفض أضحى بالنسبة له وقتها شكلا تكتيكيا وليس استراتيجيا ، إذ كان قبوله التطور من الأمة الغازية وفي أثناء اشتداد الغزو سيعطي للغزاة بعض التقدم ولو معنويا على حساب شعوب الشرق وهذا ما سنوضحه بعد قليل ، وعلى هذا كان مغزى حملته ضد الدهريين في الهند مفهوما ، إذ كانت لديه حملة سياسية تمثلت في التصدي لأعوان الاستعمار ومن وصفهم بأنهم صاروا جيشا ثانيا للحكومة البريطانية ، إذن الرفض علاوة على أنه كان مؤقتا لم يكن أيضا رفضا مطلقا ولكنه كان تكتيكا ومناورة سياسية لسياسي محترف . إذ أنه فهم أن الأخذ عن الغرب ينبغي أن يتم في حدود وشروط محددة .

فالأخذ عن الغرب دون التروي ومعرفة ما يحتاج إليه الشرق فعلا سيجعل من هؤلاء « المقلدين طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون لهم الأبواب » [1] . وهذا ما يستنتجه الأفغاني من

---

(١) العروة الوثقى ، عدد ٢٧ مارس ١٨٨٤ . وأيضا الرافعي : جمال الدين باعث ... ص ٨٢ .

الماضى إذ حسب خبرته السابقة يجد أن « المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها ، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الاعداء إليها » [1] ، هذا لأنهم ينقلون علوم الغرب دون معرفة بحقيقتها بل يكتفون بالظاهر منها مما يجعلهم يبدون فى أممهم كالنبت الغريب الذى لا يساهم فى دفع الأمة نحو الأمام ، ذلك لأنهم « يؤدون ما تعلموه كما سمعوه ، لا يراعون فيه النسبة بينه وبين مشارب الأمة وطباعها ، وما مرنت عليه من عاداتها ، فيستعملونه على غير وضعه » [2] ، ليس هذا فحسب ولكن الأفغانى ينظر لمسألة أخرى من الممكن أن تجلب على الأمة متاعب مضاعفة ، وهو ما نسميه بمصطلح القرن الحالى خلق انماط استهلاكية جديدة ، تأتى عن طريق هذا الاقتباس غير الواعى والذى لا يأخذ إلا بمظاهر الحضارة الأوربية فقط ، هؤلاء « قلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدّلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون ، وتنافسوا فى تطبيقها ... فنفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم » [3] ويوضح الأفغانى لأنهم بهذه الطريقة قد « أماتوا أرباب الصنائع من قومهم . وأهلكوا العاملين فى المهن لعدم إقتدارهم أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة والكماليات الجديدة » [4] .

وهكذا تصبح محاكاه الغربيين فى أساليب الحياة زيادة فى تبعية البلاد للمصنوعات الأجنبية ، ويخلص الأفغانى إلى طرح تقليدى لمسألة الدين وتماما كما يفعل الداعون إلى العودة إلى التراث ، معلنا أن الدين كفيل بتحقيق النهضة المطلوبة ، والعودة إلى أيام السيادة الأولى ، إلا أن الذى

---

(١) المرجع السابق ، نفس الموضع .

(٢) المرجع السابق ونفس الموضع ، وفى الرافعى ص ٨٠ .

(٣) العروة الوثقى ، عدد ٢٧ مارس ١٨٨٤ . وأيضا الرافعى : جمال الدين باعث ... ص ٨٣ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الموضع .

نلاحظه مختلفا عن الصياغة التقليدية لأصحاب التراث الكلاسيكيين ، هو ما ميز المشروع الأفغانى ذاته والذى يندمج فيه العقل فى فهم الدين وفى إفساح المجال أيضا للأخذ عن الأوربيين ، فبالإضافة إلى كل ما يقرنه التقليديون بالدين فهو لديه « منور للعقول بإشراق الحق من مطالع قضاياه ، كافل لكل ما يحتاج إليه الإنسان من مبانى الإجتماعات البشرية . وحافظ وجودها ، وينادى بمعتقديه إلى جميع فروع المدنية » [1] .

هذه العودة وبالرغم أنها تقليدية رفعها التراثيون جميعا إلا أن الأفغانى يركز فيها على ما كان مضيئا فعلا ، فيعقد مقارنة بين حال العرب قبل الدين وحالهم بعده ، خاصة حالهم الاجتماعى العلمى إذ « بعد أن كانت عقول ابنائها « أبناء الأمة العربية) فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها نبهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها . ونقلوا إلى بلادهم طب بقراط وجالينوس وهندسة إقليدس ، وهيئة بطليموس ، وحكمة أفلاطون وأرسطو ، وما كانوا قبل الدين فى شىء من هذا » [2] .

هكذا يقرن الأفغانى التقدم الحضارى والأخذ عن الأمم المتقدمة بالدين بعد أن يضفى عليه دور الباعث والحافز وهذا التصور نجده يتمشى ولا يتناقض مع روح المشروع الفلسفى الأفغانى . إذ أن النهضة الدينية التجديدية عنده ينبغى أن تراعى واقع ومشاكل الأمة المتجددة ، وتتماشى فى نفس الوقت مع متطلبات العصر ومستجداته .

المساواة : وهى الشق الثانى كما أوضحنا من ذلك المشروع ، والمساواة وبالرغم من أنها تعبير سحرى عظيم يستهوى الافئدة ، إلا أنه لم يكن

---

١) المرجع السابق ، نفس الموضع .

٢) المرجع السابق ، نفس الموضع ، والرافعى : جمال الدين باعث ... ص ٨٤ ، ص ٨٥ .

مطروقا ولا شائعا فى البلدان الإسلامية ، بل إن المساواة كفعل قابل للتحقق فى الخارج ، كانت أيضا مهجورة من قبل الحكام المسلمين ، ولا يجرؤ أن يذكرها أحد من المحكومين ، حيث كان الخليفة أو السلطان أو الوالى هو الحاكم بأمره ، لا يقاسمه أحد فى ملكه ، ونحن نجد أن المساواة ظلت مفقودة منذ الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، ولعلها حتى اليوم ظلت كذلك داخل بلدان العالم الإسلامى ، بالرغم من استهلاك التعبير على ألسنة أغلب حكومات هذا العالم لتغطية الحقائق المريرة والواقع الأمر للإنسان الذى يعيش فى هذه المنطقة من العالم . لذا كانت للمساواة بريقها الذى لا يقاوم وهو نفس البريق الذى شد الافغانى إليه حين انضم للمحفل الماسونى فى محاولة منه لاستلهام روح هذه المساواة فى العالم الإسلامى . وكما ألمحنا منذ لحظة أنها قد انقسمت لدية إلى مساواة فى الوطن أى على المستوى الداخلى ، ومساواه أخرى بين الأمم أى على المستوى الخارجى .

المساواة الداخلية (فى الوطن) : وتبدأ هذه المساواة بين المسلمين جميعا ، فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى كما يقول الحديث ، وما يربط ويوحد بينهم جميعا هو دينهم ذاته والأفغانى يقول فى هذا « وازع المسلمين فى الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية التى لاتميز بين جنس وجنس » [1] ، ولعل الإسلام قد بقى فى نظر الأفغانى كأداة تجمع وتوحد قلوب مواطنى العالم الإسلامى قبل أى عنصر آخر ، على الرغم من أننا نجده فى بعض الأوقات يلهب حماسة المصريين الوطنية أو حماسة الهنود الوطنية أو غيرهم من شعوب العالم الإسلامى والحقيقة أن الوطنية لديه تمتد من كل قطر لتشمل العالم العربى ثم العالم الإسلامى ، وكأن الوطنية آداة من الأدوات التى تلهب شعور المواطنين لتصب فى النهاية نحو الصحوة الإسلامية الكبرى التى تستطيع أن تتصدى للغرب الاستعمارى ، بهذا نرى

---

(١) محمد المخزومى : « خاطرات جمال الدين الافغانى الحسينى » ... ص ٢٧١ .

أن المساواة لديه لاتميز أى جنس وتضعه فوق أى جنس آخر ، بل تتساوى الأجناس جميعها من خلال الدين ذاته ، حيث « المتدين بالدين الإسلامى متى رسخ فيه اعتقاده ، يلهو عن جنسه وشعبه ، ويلتفت ويعرض عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة وهى علاقة المعتقد » [١] . « إذ أن رابطتهم الملية أقوى من روابط الجنسية واللغة » [٢] .

وهكذا نجد أن هذه المساواة سوف تؤدى بالعربى بألا « .. ينفر من سلطة التركى ، والفارسى يقبل سيادة العربى ، والهندى يزعن لرياسة الأفغانى ، ولا اشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض » [٣] . هذه المساواة تعبير عما يجب أن يتم فى أوساط المسلمين ، والمعروف أن هناك فى الشرق الإسلامى ديانات أخرى تعيش إلى جانب الإسلام فكيف يرى الأفغانى المساواة بين الإسلام والديانات الأخرى ؟ هذه الاجابة نحاول استخلاصها من خلال ما كتبه الأفغانى ذاته ، فهو يرى أولا أن « الأديان الثلاثة متفقة فى الأمور التعبدية بلا أدنى تباين أو تخالف » [٤] ، وهو يعزو الاختلاف الواقع بين الاديان إلى القائمين عليها ، وينفى أن يكون هذا راجعا لتعاليم الأديان ذاتها إذ أن « رؤساء الأديان ، وما أنفعهم إذا صلحوا ، وما أضرهم إذا فسدوا » [٥] ، هم المسئولون عن هذه الخلافات ، لما يقوم به بعضهم من اتجار فى الدين .

أما أصحاب الديانات الأخرى فهم متساوون فى الحقوق والواجبات مع إخوانهم المسلمين ، ونفهم هذا مما عرضه الأفغانى فى العروة الوثقى إذ يقول : « لا يظن أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصها المسلمين

(١) المرجع السابق ، نفس الموضع .

(٢) نقلا عن العروه الوثقى (المقالة الافتتاحية) .

(٣) محمد المخزومى : « خاطرات ... ص ٢٧٢ » .

(٤) المرجع السابق ص ١٣٨ . (٥) المرجع السابق ص ١٣٩ .

بالذكر أحيانا ، ومدافعتها عن حقوقهم ، تقصد الشقاق بينهم وبين من يجاورهم فى أوطانهم ، ويتفق معهم فى مصالح بلادهم ويشاركهم بالمنافع من أجيال طويلة ، فليس هذا من شأننا ولا مما نميل إليه ، ولا يبيحه ديننا ولا تسمح به شريعتنا » [1] ، بل إنه يؤكد هذا المعنى حينما يدعو مواطنيه فى العالم الإسلامى إلى العدل ، حيث إنه أساس الكون وبه قوامه ، إذ تضيع الأمم إذا ضاع العدل بينها وهو لا يدخر وسعا فى دعوة مواطنيه أيضا إلى الاتحاد والألفة مع أصحاب الأديان الأخرى « عليكم أن تتقوا الله ، وتلزموا أوامره فى حفظ الذمم ، ومعرفة الحقوق لأربابها ، وحسن المعاملة ، وأحكام الألفة فى المنافع الوطنية ، وتأكيد الروابط بينكم وبين أبناء وطنكم وجيرانكم من أرباب الأديان المختلفة فإن مصالحكم لا تقوم إلا بمصالحهم ، كما لا تقوم مصالحهم إلا بمصالحكم ، كونوا فى الوطنية إخوانا تكونوا لبعضكم أعوانا ، وسدا منيعا فى وجه من يطمع فيكم » [2] ، هذا لأن « الله رب العالمين ، لا رب اليهود فقط ولا النصارى فقط ، ولا المسلمين فقط » [3] ، بالإضافة إلى فهمه المتفتح لمفهوم الوطن ، وهو فهم مستقى من طبيعة المعاملات ، حيث وجد أن العبادات مسألة يؤديها الإنسان بمعزل عن الآخرين ، بينما المعاملات هى التى تنظم بين أبناء الوطن الواحد لذلك « فهى شرع بين العموم ، يعملون أبناء الطوائف على خير وطنهم متكاتفين متعاونين ، يشتغلون فى المدرسة إخوانا ، ويخرجون منها إخوانا ، يحملون بين أفئدتهم شعور الولاء والإخلاص ، لا يحل ما أرتبطوا به من روابط المحبة الوطنية قرب ولا بعد ، ولا ينسون عهد الصبا وذكراه » ثم يضيف الأفغانى « بل يكونون فى جسم الوطن كأعضاء

---

(١) قدرى قلعجى : « اعلام الحرية جمال الدين الافغانى حكيم الشرق » - الطبعة الثالثة - دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٦٤ نقلا عن العروة الوثقى ، انظر أيضا الرافعى ص ٦٤ .

(٢) محمد المخزومى : جمال الدين الافغانى .. « ص ٢٥٨ » .

(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

الجسد الواحد إذ أشتكى منه عضو تألم له المجموع من الجوارح ، كيفما ساروا وأينما حلوا ، فلا يرون إلا وحدة من سماء وأرض وماء وحب لوطن واحد ، لا تبلبل ألسنتهم مختلف اللغات ، ولا تشتت كلمتهم تباين النزاعات ، ولا تفعل فيهم أهواء أولى الغايات من أرباب تلك المدارس والمعاهد » [1] .

وهكذا كان الأفغانى فيما يتصل بالمساواة الداخلية بين المسلمين وغيرهم « شديد البعد عن التعصب ، نفورا منه وإن ذكر المسلمين فى أكثر مقاله ، ذلك لأنهم العنصر الغالب بأكثريته فى الشرق ، والملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها . ولهذا أكثر من إيقاظهم ، وتنبيههم وتقريعهم ، وإلا فهو أكثر الفلاسفة توسعا بمعنى المساواة ، وميلا للعمل بها فعلا بين نوع الانسان ، خصوصا فى الحقوق العمومية التى لا يصح لها معنى إلا بالحرية المعقولة » [2] .

هذا الهدف الذى يجمع ويوحد الأمة بأديانها المختلفة ، هدف يوجهه الأفغانى للتصدى للظلم والاستبداد الواقع على أفراد الشعب وهما لا يفرقان بين مسلم وغير مسلم ، وهكذا كانت دعوة ليتصدى بها المواطنون لظلم واستبداد الولاه والسلاطين ، وإذا كان قد دعا - كما رأينا منذ قليل - بالبعد عن التعصب فهو يدمج التعصب بالاستبداد ليعزوا إليهما معا سبب تخلف الشرق . وبعد دعوته السابقة إلى عدم التعصب نجده يلخص لنا معنى الاستبداد فى رأيه إذ أنه : « أن تكون أمة من الأمم مقيدة بسلسلة رأى واحد من الناس لا تتحرك إلا بإرادته ، ولا تفعل إلا لرضاه ، فإذا كانت الأمة على هذه الصورة لزمها لا محالة أن يصرف كل منها ما أودع

(١) محمد المخزومى : « خاطرات جمال الدين الأفغانى ... » ص ٨٨ ، ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦ .

فيه من العقل والذكاء لمرضاة شخص واحد فيكون الكل فانيا فيه » بهذا التحديد الذى عاينه الأفغانى فى واقع الحياة المصرية التى عايشها فى عهد إسماعيل فى هذه الآونة يحدد لنا مغبة هذا الإستبداد إذ أنه « من المعلوم أن الرجل الواحد لو أنفرد فى العقل والذكاء والهمة وعلو النفس لا يستطيع جلب السعادة لنفسه فضلا عن جلبها لأمة كبيرة » (١) .

لذا لم تكن دعوة الأفغانى لمقاومة الاستبداد دعوة نظرية ، بل إنها تعدت هذا وذاك ، لتطلب من الملوك والامراء الحكم الدستورى ، وهو وعى مقلوب لدى الأفغانى بالرغم من أنه توصل فى أواخر أيامه أن الحكم الدستورى كالحقوق الأخرى لا يوهب ولكنه ينتزع ، هذا ما نجده أكثر من مرة فى ترجماته المختلفة ، فكان رده على الخديوى توفيق حازما حينما رأى الخديوى « أن أغلب الشعب خامل ، جاهل ، لا يصلح أن يلقى عليه ما تلقونه من الدروس والأقوال المهيجة ، فيلقون أنفسهم والبلاد فى تهلكه » (٢) ، حينئذ بادره الأفغانى « ليسمح لى سمو أمير البلاد أن أقول بحرية ، وإخلاص ، إن الشعب المصرى كسائر الشعوب لا يخلو من وجود الخامل الجاهل بين أفراده ، ولكن غير محروم من وجود العالم والعاقل ، فبالنظر الذى تنظرون به إلى الشعب المصرى وأفراده ينظرون به لسموكم وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد على طريق الشورى ، فتأمرون بإجراء إنتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين ، وتنفذ بأسمكم وإرادتكم ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم » (٣) .

ونفس هذا نجده حينما سافر إلى بطرسبورج وسأله القيصر الروسى عن سبب اختلافه مع شاه إيران ، فيفصح جمال الدين عن الحكومة الشورية

(١) عبد الباسط محمد حسن : « جمال الدين وأثره ... ص ١٦٨ .

(٢) محمد المخزومى : « خاطرات ... ص ٢١ .

(٣) المرجع السابق نفس الموضوع .

والتى يعارضها الشاه وحينما يتعجب القيصر بقوله : « كيف يرضى ملك من الملوك أن يتحكم به فلاحو مملكته » [1] ، يجيبه الأفغانى : « أعتقد يا جلالة القيصر أن عرش الملك ، إذا كانت الملايين من الرعية ، أصدقاء له ، خير من أن تكون اعداء يترقبون الفرص ، ويكنون فى الصدور سموم الحقد ونيران الانتقام » [2] ، مما دفع القيصر لإنهاء المجلس ، ويتكرر هذا أيضا حينما يعود مرة أخرى لإيران ويحاول وضع دستور يحد من سلطة الشاه لحساب مجلس نيابى منتخب ، حينما يعلم الشاه يسأل الأفغانى متعجبا « أيصح أن أكون يا حضرة السيد ، وأنا ملك ملوك الفرس (شهنشاه) كأحد أفراد الفلاحين ؟ » [3] ، نجد الأفغانى يبادره « اعلم يا حضرة الشاه ، أن تاجك ، وعظمة سلطانك ، وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستورى أعظم ، وأنفذ ، وأثبت مما هم الآن . والفلاح والعامل ، والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ، ومن أمرائك ، وأسمح لإخلاصى أن أؤديه ، صريحا قبل فوات وقته . لاشك يا عظمة الشاه أنك رأيت ، وقرأت عن أمة أستطاعت أن تعيش بدون أن يكون على رأسها ملك ، ولكن هل رأيت ملكا ، عاش بدون أمة ورعية ؟ » [4] .

ولنا أن نلاحظ أنه على الرغم من فهم الأفغانى لطبيعة الاستبداد حينما يرى أنه « لا يسلم على الغالب ، الشكل الدستورى الصحيح مع ملك ذاق لذة التفرد بالسلطان ، ويعظم عليه الأمر ، كلما صادمه مجلس الأمة بإرادته ، أو غلبه على هواه » [5] ، وعلى الرغم من حدته فى هذا

(١) المرجع السابق ص ٣٠ .

(٢) نفس المرجع السابق نفس الموضع .

(٣) محمد المخزومى : « خاطرات .. » ص ٣١ .

(٤) نفس المرجع السابق نفس الموضوع .

(٥) المرجع السابق ص ٦٣ .

أحيانا حينما يطالب الأمة بأن تملّك من يملكها شريطة الإذعان للدستور وإذا لم يفعل « وخان دستور الأمة ، إما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس » [١] ، وعلى الرغم أيضا من مطالبته للفلاح بالثورة « يا من تشق الأرض لتستنبت منها ماتسد به الرمق ، وتقوم بأود العيال ... لماذا لاتشق قلب ظالمك ؟ . لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمره اتعابك » [٢] ، وعلى الرغم أيضا من رؤيته « أن الحرية الحقيقية لا يهبها الملك والمسيطر للأمة عن طيب خاطر ، والاستقلال كذلك » [٣] ، على الرغم من هذا الفهم إلا أننا نجد أن وعيه يظل مقلوبا فيما يختص بالحكم وتطبيق الدستور ، حينما يرى « لا تحيى مصر ، ولا يحيى الشرق بدوله وإماراته ، إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا ، يحكم بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان . لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ولا عدل إلا مع القوة المقيدة » [٤] ، كما أنه يرى لتحويل الحكم المطلق لحكم شورى يكفى أحيانا « إرشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربين ، فيفعله ويشرك معه امته ورعيته ، ويرى بعد التجربة راحة ، وتضامنا على سلامة ملكه » [٥] ، أو كما يقول « ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكَّم عقله فارشده إلى إستبدال مطلق الملك ، بالملك الشورى ، فاستراح وأراح » [٦] .

لعل هذا الوعى المقلوب هو الذى جثم على آراء الأفغانى الثورية

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤ .

(٢) د . عبد الباسط محمد حسن : « جمال الدين .. وأثره » ص ١٦٧ نقلا عن أحمد شفيق باشا : مذكراتى فى نصف قرن ، جـ ١ ، ص ٢٨٧ .

(٣) محمد المخزومى : « خاطرات .. » ص ٥٣ .

(٤) محمد المخزومى : « خاطرات .. » ص ٥٢ ، ص ٥٣ .

(٥) المرجع السابق ٥٣ .

(٦) المرجع السابق نفس الموضوع .

فافقدها أهم ما يدفعها على الانطلاق نحو الثورة والتغيير . ويبقى أن نشير إلى أن مفهوم الشورى لدى الأفغانى فى الحقيقة ، يختلف عن مفهوم الشورى الذى نسمع عنه هذه الأيام لدى التراثيين الجدد ، حينما يعلنون أن الشورى غير ملزمة ، وأن الحاكم يترفع عن المساءلة أو المحاسبة ، فلا يسائله ولا يحاسبه إلا الله ، هذا الفكر المعتم الذى نفض عن نفسه هذه الأيام غبار القرون الوسطى ليظهر وقد أكتسى بحيوية باهتة ، نجده لايتفق وروح المشروع الأفغانى ، فالشورى نجدها لدى الأفغانى تأخذ معنى ملزما فالأمة لديه هى التى تتوج الملك « ويبقى التاج على رأسه ، ما بقى هو محافظا ، أمينا على صون الدستور » [1] ، أى أن الدستور هو الذى يحدد العلاقة بين الملك والرعية ، ومادام الملك منفذا ، محترما للدستور ظل فى موقعه وإلا أطيح به ، والحكم الدستورى يتحدد لديه حين طالب بحكم مصر بأهلها « الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح » وهو يحدد تقسيم السلطة فى هذا الحكم الدستورى الذى يعنيه « فيكون للملك الدستورى عظمة الملك ، وعلى نواب الأمة أعباء نوائب المملكة ودرء المفاسد عنها ، والذود عن سلامتها بالأموال والأرواح » [2] ، وبهذا لم تقتصر مهمة نواب الأمة على المشورة غير الملزمة ، بل تعدتها إلى الاضطلاع بدور ما وإن لم يكن أكثر تحديدا عند الأفغانى ، إلا أنَّه على كل الأحوال كان دورا فاعلا .

المساواة الخارجية (بين الأمم) : وكما أشرنا من قبل لن تتحقق هذه المساواة قبل أن تتحقق المساواة الداخلية بين المسلمين ومواطنيهم من الأديان الأخرى وبين مجموع المواطنين وبين الولاة والسلاطين عن طريق الدستور ، إلا أن هذا كما أشرنا غير كاف ، إذ ينبغى لأمم الشرق أن تأخذ بأسباب التقدم والرقى ، حتى تستطيع أن تتساوى مع الأمم الغربية بالإضافة إلى تمسكها

---

(١) المرجع السابق ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٣ .

بهويتها الإسلامية وترابطها واتحادها ضد ما يُحاك لها فى الغرب من مؤامرات استعمارية ، هذا كله كفيل بأن يجعلها تتساوى مع الأمم الأخرى المتقدمة ، ولكى يقطع الأفغانى الطريق على بعض كتاب الغرب من أمثال رينان وتوفيل جويتيه وغيرهما ممن قسموا العالم إلى جنسين الأول منهما سامى والآخر آرى ولكل منهما خصائصه المختلفة ، فالعقل السامى يفتقد الارتباط القائم بين الأشياء ، بينما العقل الآرى يؤلف بينهما ويربط بعضها بالبعض الآخر متدرجا ، نجد الأفغانى يقطع الطريق على هؤلاء حينما شجب « هذه الآراء وأثبت أن التفريق بين العنصرين السامى والآرى إنما هو ، كالتفريق بين الشعوب ، يرجع فى الحقيقة إلى العصبية أكثر من رجوعه إلى العلم » [١] .

وهو لهذا حاول فى أكثر من موضوع التنبيه على أن المساواة الحقيقية بين الشرق والغرب فى العلاقات الدولية لن تتم إلا فى إطار من العدل بين الأمم فهو حينما يسأله الفيلسوف هربرت سبنسر إن كان يعرف العدل خلال حوار بينهما حول المسألة الشرقية ومظالم المستعمرين ، يبادره الأفغانى قائلا : « يوجد العدل عندما تتعادل القوى » [٢] ، والعدل لدى الأفغانى « قوام الاجتماع الانسانى وبه حياة الأمم ، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال » [٣] ، وبديهى عنده أن القوى بين الغرب والشرق لن تتعادل إلا بالتكافؤ إذ أن « التكافؤ فى القوة الذاتية والمكتسبة هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية ، فإن فُقد التكافؤ لم تكن الرابطة إلا وسيلة القوى لإبتلاع الضعيف ، وتجعل إهاب الوداد المرقش بألوان الملاحظة ، المدبج بأشكال المجاملة ، شفافا ينم عما وراءه وتنقب عن المسالك الدقيقة التى يسرى بها الطامعون فى ديار الغفلات » [٤] .

(١) قدرى قلعجى : « أعلام الحرية ٥ » « جمال الدين ... » ص ٥٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٤ .

(٣) محمد المخزومى : « جمال الدين .. » ص ٢٥٢ .

(٤) محمد المخزومى : « جمال الدين ... » ص ٢٦٩ .

الجامعة الإسلامية : ومادامت الحالة هذه فينبغى على الشرق الإسلامى النهوض من عثرته ليفرض هذا التكافؤ عمليا على الغرب وهو لم يفرضه إلا إذا استطاع النهوض الحضارى المادى فى طريق استعادة قوته وهيبته المفقودتين بمقاومته للمستعمرين ، حينئذ ستتعادل القوى وتصبح العلاقات والروابط السياسية بينه وبين الغرب وسيلة للتعاون والمساواة ، وليس وسيلة للاستعمار القائم على ضعف حال الشرق وخموله ، ولتحقيق هذا المطلب يطرح الأفغانى فكرة الجامعة الإسلامية ضمن مشروعة الكبير ، وهو بطرحه لهذه الفكرة كعلاج ناجع لاتحاد الشرقيين وطرحهم لخلافاتهم إنما يبتغى من خلالها إزالة الأسباب التى عملت على صعود نجم المستعمرين ، وهو هنا يستفيد من آراء ابن خلدون ، فى تاريخ العمران البشرى حيث نجد الأفغانى يقول « ولما كان لحياة الأمم والدول أدوار وآجال ، ولحدوثها وتكونها وتعاليها ثم توقفها وإنحطاطها أسباب وعوامل ، هكذا وجب أن يكون الاستعمار خاضعا لتلك النواميس الكونية بمعنى أنه يصل إلى حد محدود وأجل معلوم . وانقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزوال الأسباب التى مكنت أهله من التسلط وأكرهت الشعوب على الخضوع له » [1] . وكأنه بهذا وضع يده على الحل العلمى الممكن فالاستعمار يصبح إذن أمرا غير حتمى ، ونفى المقدمات ، إنما يلغى النتائج ، لذا فلنحاول نحن أبناء الشرق بتجاوز محنتنا التى مكنت للمستعمرين منا ، باتحادنا ومقاومتهم وكشف أساليبهم الاستعمارية المختلفة ، ويعلق الأفغانى آماله على نهوض الأمة وقيامها ، فمن وجهة نظره أن « الدولة المستعمرة لا تبالى بأفراد ولو كانوا سلاطين أو أمراء ، ولا بجيوشهم وقوادهم ، وإنما الذى تخشاه وتفرق منه ، قيام الأمة بوجهها : هذا هو السلاح الوحيد القاطع لحول الاستعمار ! » [2] .

ويضرب الأفغانى مثالا على الأمة الأمريكية التى استماتت فى طلب

---

(١) قدرى قلعجى : « أعلام الحرية ٥ » « جمال الدين ... » ص ٦٩ .

(٢) قدرى قلعجى اعلام الحرية ٥ ، جمال الدين ص ١٠٤ .

الاستقلال واستطاعت تحقيق مبتغاها فيه حينما وجدت إنجلترا مقاومة الأمة الشديدة إذ أن « دهاة الانجليز أعقل من أن يتوهموا إفناء أمة بأسرها تتفق وتستبسل ، وتطلب الموت فى سبيل إستقلالها » [1] والأمة الإسلامية لديه أولى بهذا الاستبسال نظرا لما تحمله من تراث عام مشترك ودين يحثها على ذلك وروابط شديدة الوثوق فيما بينها خاصة الرابطة الدينية وهو يدعو المسلمين قائلا : « واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التى هى أحكم رابطة اجتمع فيها التركى بالعربى ، والفارسى بالهندى ، والمصرى بالمغربى ، وقامت لهم مقام الرابطة الجنسية حتى أن الرجل منهم ليألم لما يصيب أخاه من عاديات الدهر ، وإن تناءت دياره ، وتقاصت اقطاره ، هذه صلة من أمتن الصلات ساقها الله إليكم ومنها عزتكم ، ومنعتكم وسلطانكم وسيادتكم فلا توهنوها ! »[2] .

إذن الجامعة الإسلامية بين أبناء الشرق جامعة تقوم على الدين ، بيد أنها ليست جامعة جنسية ، هذا ما يصل إليه الأفغانى مسترشدا بسير المسلمين من بداية الدعوة إلى أيامه إذ أنهم « لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبات الأجناس وإنما ينظرون إلى جامعة الدين »[3] ، إذن جمع الكلمة والتعاون على إعزاز الملة بين المسلمين « أيسر ما يكون عليهم من بعد تمكين الجامعة الدينية بينهم »[4] .

وإذا كان الدين هو العامل المشترك الذى يجمع بين مسلمى الشرق ، فإن

---

(١) المرجع السابق نفس الموضع .

(٢) محمد المخزومى : « جمال الدين .. » ص ٢٥٨ .

(٣) العروة الوثقى : ص ٥١ مقال عن الجنسية والديانة الإسلامية ، انظر أيضا د . عبد الباسط محمد حسن : « جمال الدين .. » ص ٩٠ .

(٤) العروة الوثقى : ص ١٨٣ وأيضا د . عبد الباسط محمد حسن : « جمال الدين باعث .. » ص ٩١ .

الأفغاني كرجل سياسي يبدع الوسيلة التي تحقق له ما يريد من أهداف عاجلة أو آجله ، يحاول استخدام فريضة الحج كوسيلة سريعة لانتشار أفكاره في ارجاء العام الإسلامي ، إذ أن الوسائل الاعلامية في عصره لم تكن بالسرعة والقدرة التي عليها الآن ، لذا نجده ينظر إلى الحج الذي يلتقي فيه كل عام مسلمون من مشارق الأرض ومغاربها على أنه طريقة اتصال وتأثير غاية في القوة والسرعة في كل ركن من أركان البلدان الإسلامية إذ « ما هي إلا كلمة تقال بينهم من ذي مكانة في نفوسهم تهتز لها أرجاء الأرض وتضطرب لها سواكن القلوب .. » [١] ، وهو يطالب العلماء المسلمين بالوحدة والتنسيق فيما بينهم في مركز واحد ويتطوع بترشيح البيت الحرام ليكون هذا المركز المقترح .

وهو كرجل سياسي حازق وقريب من أرض الواقع يعرف أن الوحدة الإسلامية تحت خلافة واحدة أمر بعيد المنال ، لذا ما أراده هو بيان أن الأمن الإسلامي في الشرق لا يتجزأ وأن مسئولية الحكام تجاه بعضهم البعض ليست مسئولية دينيه فقط ولكنها مسئولية أمنية أيضا « لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا ... » ولكن أن يكون « كل ذي ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته ، وبقاءه ببقائه ، لأن هذا بعد كونه أساسا لدينهم ، تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات » [٢] .

والأفغاني يحاول أن يبين للحاكم وللمحكوم الأثر السيئ الذي ينتج عن التهاون أو عن التعاون مع الاستعمار وهو يحاول طرد روح اللامبالاة التي انتابت الحكام المسلمين في عصره عندما يقول « يرى الأمير الشرقي الإستعمار في أرض جاره فيظن أن النازلة خاصة بموقعها فيلهو عنها ولا

---

(١) العروة الوثقى : ص ١٦٨ مقال الوحدة والسيادة ، أنظر أيضا د. عبد الباسط ... ص ٩٢

(٢) قدري قلعجي : أعلام الحرية ٥ جمال الدين ... ص ٧٢ .

يخشى السقوط فيما سقط فيه غيره ، فيقع فى نفس الشرك الذى صيد به جاره ، مثلهم مثل الأغنام يسوق الجزار منها واحدا بعد واحد إلى المجزرة وسائر القطيع فى غفلة عما يجرى على احاده ، يرعى ويرتع آمنا مطمئنا حتى يفنى » [1] .

وإذا كانت هذه محاولة لتنبيه الحكام فهو يحاول أيضا تنبيه بعض المحكومين الذين يظنون أنهم فى المعسكر الاستعمارى سينجون من عسف واستبداد حكامهم المحليين « إن بعض المسلمين يعز عليهم الصبر أحيانا ، ويضيق منهم الصدر لجور حكامهم ، وخروجهم فى معاملتهم عن أصول العدالة الشرعية فيلجؤون للدخول تحت سلطة أجنبية ، ويسعون إليها منوّمين معزورين ، على أن الندم يأخذ بأرواحهم عند أول خطوة يخطونها فى هذا الطريق ، فمثلهم كمثل من يريد الفتك بنفسه حتى إذا أحس بالألم رجع وأسترجع »[2] وأى كان هذا الحاكم أو هذا المحكوم فإن التجربة ، والتجربة وحدها - وهى مريرة - هى الكفيلة بردهما إلى عقليهما وعلى هذا « تعس من يبيع ملته بلقمته ، وذمته برزال العيش » [3] . بهذه الدعوة للوحدة الاسلامية ينبذ الخلافات والضغائن وجمع الشمل والقلوب يستطيع الشرق عامة أن يتصدى للمخططات الاستعمارية التى أحيكت له فى الغرب ، وبهذا يستطيع تحقيق المساواة مع الغرب ، بعد أن تتعادل القوتان ويصبح الشرق ندا للغرب وليس صيدا سهلا أو لقمة سائغة فى أفواه المستعمرين .

هذا المشروع الفلسفى الذى يضعه الأفغانى كحل لاشكاليته التى عرضناها منذ البداية ، يحاول أن يقدم اجتهادا من قبل سياسى شغلته أحداث عصره وكوارثه التى لحقت بمواطنيه على يد الغربيين ، وكما نرى

---

(١) العروة الوثقى : عدد ١٨ ، أيضا قدرى قلعجى : « أعلام ... ص ٦٧ .

(٢) محمد المخزومى : « خاطرات ... » ص ٢٧٣ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

انه إجتهاد نظرى ، إلا أن الأفغانى ذاته لم يستطع وضعه على هذا النحو إلا بعد تجارب واقعية عاشها بالقرب من مواقع الأحداث التى تأثر بها ، بل وشارك فيها كفاعل ومؤثر ، وبالرغم من النضال الدائب الذى قام به جمال الدين السياسى إلا أنه لم يستطع تطبيق مشروعه ، ولم يقدر لهذا المشروع النجاح المتوقع ، وسنحاول أن نتعرض لبعض أسباب هذا الفشل فى الفصل القادم ، إلا أن مايهمنا هنا هو أن هذا المشروع قد أتاح لجمال الدين الاقتباس من الغرب ، والاستفادة بأسباب تقدمه المادى سواء أكانت علوما عصرية ، وأجهزة حديثة وأنظمة جديدة ، أو كانت أسبابا تشريعية وقانونية دستورية ومبادىء مطبقة فى بيئاتها ، هذه التشكيلة التى اتاحها المشروع الأفغانى عن طريق الاقتباس كان لها أعظم الأثر فى تمرير الكثير من الأفكار الجديدة وخاصة ما تعلق منها بالأفكار الاشتراكية ، مما يجعلنا نزعم أن هذا المشروع قد لعب دورا لا يستهان به فى فتح نافذة شرقية على أنظمة وأفكار الغرب ، مما حدا بكثير من المفكرين العرب نحو الاطلاع على هذه الأفكار فى مظانها الأصلية ، وهذا ما يفسر لنا الكم الهائل من الترجمات الى أعقبت هذا ، خاصة ما تعلق منها بنظرية التطور كترجمات شبلى شميل ، وإسماعيل مظهر ، وحسن حسين ، وعصام حفنى ناصف وغيرهم ممن أهتموا بهذه النظرية الداروينية .

* * *

الفصل الرابع

قراءة مُفسِّرة لإيديولوچيا الأفغانى لفهم آرائه المتناقضة فى التطور :

نتوقف بعض الأحيان وقد تملكتنا الحيرة ، حينما نحاول أن نجد تفسيرا مفهوما لبعض الشخصيات ، فالمعروف أن الشخصيات التاريخية العلمية ، خاصة التى تنتهج نهجا واضحا وصريحا ، من الصعب العثور على تناقضات فى آرائها أو مسالكها ، إلا أن ما نلاحظه فى موضوعنا على أفكار الأفغانى فى التطور نجد مثل هذه التناقضات ، مما يسبب الحيرة . والحقيقة أن هذا من الممكن قبوله إذا كنا نؤرخ لشخصية أكاديمية علمية ، حينما نعزو كل اختلاف فى الآراء إلى التقدم العلمى الحاصل والذى يتبعه بالتالى أن تتساوق معه الآراء السابقة ، والواقع أن أغلب العلماء لا يتركون لنا ذلك إذ يقومون بأنفسهم بتعديل آرائهم وتوضيح أسباب التعديل ، والواقع أن ما سبق لا ينطبق على الأفغانى ، فالأفغانى ليس عالما أكاديميا ، ولكنه كان سياسيا ، لذا فهو حينما يتصدر لأمور علمية أو فلسفية ، يتصدر لها بعقلية السياسى ، الذى يحاول كسب الانصار ، وهو يلجأ أحيانا إلى التكتيك وأحيانا أخرى للمناورة ، وهو فى نفس الوقت لا يضيره أن يترك أفكاره وآراءه السابقة كما هى ، وحتى متناقضة ، فالأهمية عنده يوليها دائما للحاضر والاحتكاك المباشر بالناس ، تاركا أفكاره السابقة ،

طالما هى قد حققت أهداف المرحلة التى وضعت من أجلها .

هذا ما يفسر مثلا انسياق الأفغانى وراء ما أشيع من أن دارون قد ألف كتابا يوضح فيه أن أصل الانسان قرد ولعل هذا كان مسوغا له ، إذا كان كتاب دارون المذكور حقيقة قد صرح بهذا .

والسؤال الذى يطرح نفسه علينا بإلحاح إذن لماذا ؟ ولأى هدف ؟ هل لأن جمال الدين قد وقع فريسة للاكذوبة التى أطلقتها الكنيسة وخصوم دارون وصدقها العامة وبعض الأجانب ومنهم الأفغانى نفسه ؟ وهذا ما يجرنا إلى أن تكون آراء دارون التى عُرضت فى رسالة الرد على الدهريين وقام الأفغانى بدحضها وهدمها كانت بالفعل آراء مشوشة وغير حقيقة .

ونتساءل مرة أخرى هل لأن جمال الدين لم يقرأ الكتاب المذكور « أصل الأنواع » والذى صدر عام ١٨٥٩ م والذى لم يكن قد تُرجم بعد ، حيث أن جمال الدين لم تكن لديه معرفة باللغة الانجليزية كما نعرف من أغلب الترجمات التى تعرضت لحياته ، وهناك سؤال آخر ولكنه عارضا يمكن أن يثار الآن وهو من أين استقى الأفغانى نظرية دارون التطورية إذن ؟

الافتراض الأقرب إلى الذهن أن يكون قد استقاها من الإنجليز الذين عاشوا فى الهند فى هذه الآونة وكانت مستعمرة إنجليزية ، وبعض هؤلاء وقف مع الكنيسة والعامة ضد دارون والعلم ، لذا كانت فى أغلبها معلومات غير صحيحة ، وغير محايدة بل وملفقة . ولكننا نشك فى هذا الافتراض ، لأنه إذا وجد فى الهند من الإنجليز من كان ضد دارون فطبيعى أن يكون هناك أيضا من يؤيده ، ووجود من يؤيد دارون وبكثرة هو ما يمكن استدلاله من قول الأفغانى ذاته ، من أن الانجليز حاولوا نشر الإلحاد فى ثوب العلم الحديث وعلى هذا فمذهب دارون كان إحدى الطرق التى

سلكوها [1] ، وإذا كان الوضع كذلك فكيف ستنشر إنجلترا المذهب السابق دون وجود من يؤمنون به ويدعون إليه ، ونتيجة لذلك ، نجد أن الأفغانى بالرغم من عدم قرائته لكتاب دارون المذكور ، إلا أنه اطلع عليه ومن هؤلاء وبالتفصيل الدقيق عما يحتويه من أمور ، وهنا فقط تتكشف لنا الإجابة على ما أثرناه من أسئلة سابقة إذن فأمثلة الإفغانى لم تكن فى رسالته بريئة أو منزهة ، بل تجدها مختارة وبعناية شديدة لتؤدى دورا أراده الأفغانى منذ البداية ، إذ نجده يركز وبشدة ويلقى بسهامه على ما إحتار فيه دارون ولم يصل فيه لنتيجة شافية باعتراف دارون ذاته فى كتابه .

إذن لم يقع الإفغانى فريسة أية أكذوبه من أى نوع ، بل إن الأفغانى قد كرر ما قام به فلاسفة العرب المسلمون ، حينما قرأوا الفلسفة اليونانية - باعتبارها إحدى إبستمولوجيات العصر - قراءة إيديولوجية ، فالأفغانى قرأ دارون - من خلال مؤيديه - باعتباره أيضا إحدى معارف العصر المتقدمة ، ولكن قراءته لم تكن إلا نفس القراءة السابقة ، قراءة أيديولوجية خالصة ، ومن هنا يتضح لنا كما أوضحنا فى البداية أنه لكى نفهم رسالة الإفغانى ونتفهم مضمونها ونحكم حكما صحيحا عليها ، ينبغى أن نفهمها فهما أيديولوجيا . والواقع أن بداية عبارات الرسالة تدلنا على المحتوى الأيديولوجى الذى يتبناه الإفغانى من خلال رسالته ، فقد بدأت بمصادرة على المطلوب ، حينما أعلنت النتيجة قبل المناقشة العلمية المزمع إقامتها ، وهى مقصودة فى ذاتها ولم تأت لعدم فهم أو تسرع أو عدم حصافة علمية ، إذ يقول « الدين قوام الأمم وبه فلاحها ، وفيه سعادتها وعليه مدارها . (النيتشرية) جرثومة الفساد ، وأرومه الاداد وخراب البلاد وبها هلاك العباد » [2] .

---

(١) أنظر ص ٧٤ من البحث .

(٢) الشيخ محمد عبدة : « الثائر الاسلامى جمال الدين الإفغانى » كتاب الهلال - القاهرة - ١٩٧٣ ص ١٢٠ .

وسنحاول رؤية ما عرضناه من قبل مختصا بالتطور فى الرسالة ، ولكن فى اشارة دائمة إلى أبعاده الأيديولوجية ، وكما رأينا أن الأفغانى يعرض لنظرية دارون فى اطار المذهب المادى ، بشكل يتسم إلى حد ما بالموضوعية ، وبالرغم من هذا العرض إلا أننا نلحظ أن جمال الدين يتحاشى الاتيان ببراهين الماديين ، إما لعدم معرفتها - وهو ما نستبعده - وإما لأن هذه البراهين قوية فمن الممكن أن تؤثر على فهم القارىء ، وهناك سبب آخر من الممكن أن يُقال وهو طبيعة الرسالة ذاتها ، إذ لم تكن تريد الافاضة ، ولكن السرعة وفى نفس الوقت تثبيت العقائد الدينية ، إلا أن جمال الدين ذاته لا يتركنا لهذا التفكير حينما يضع أمامنا ومباشرة ماليس شرحا علميا ووصفا علميا لما سبق وأعلن عنه وإنما يضعنا امام نتيجة مستخلصة من عرضه السابق حينما يعلن مباشرة « ورأس القائلين بهذا القول (دارون) . وقد ألف كتابا فى بيان : (أن الانسان كان قردا) » [1] .

هكذا ومباشرة وكأن لسان حاله يقول ولنكن عمليين وبدلا من ضياع الوقت فى مناقشة أصحاب الرأى السابق تعالوا بنا ومباشرة نطلع على نتائج هذا الرأى ، وهو ما أدى إلى أن يكون أصل الإنسان قردا ، وهو يعرف الطبيعة النفسية للإنسان المسلم فى عصره ، ويعرف مدى ما يمكن أن تثيره صدمة أن يكون أصل الانسان قردا .

وهو لا يقف عند هذا الحد فقط ، بل يحاول أن يصدم شعور المسلمين الانسانى أيضا بما أورده نقلا عن دارون عند تسويته فى المرتبة الأولى من الإنسان بعد القرد (أوران أوتان) بين أكلة لحوم البشر والزنوج باعتبارهما فى نفس المستوى ، على أن يضع الإنسان القوقازى فى مرحلة أسمى ، وهو لم يعلق على هذا الوضع بل تركه هكذا ودون تعليق لأنه يعرف مدى

(١) الشيخ محمد عبدة : « الثائر الاسلامى جمال الدين .. » المرجع السابق ص ١٢٥ .

تناقض هذا مع الإسلام الذى يسوى بين البشر جميعاً على المستوى النظرى (لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى) وأكثر من ذلك فهو يحاول أن يلقى بعض المستحيلات - من وجهة نظر العامة - والتى لا يمكنهم إدراكها بخيلاتهم التى تفتقد إلى المعرفة والمنهج العلمى ، إذ تعجز عقلياتهم على تخيلها أو فهم دوافعها ، حين يرى أن النتيجة الطبيعية لقول دارون هذا ، أن يصير البرغوث بمضى الزمن فيلا ضخما أو يتحول الفيل إلى برغوث ، إن هذه النتيجة السابقة فى نظر الكثيرين ممن يعيشون فى ذلك الوقت تدعو إلى الضحك والسخرية ، وبالتالى يضع الافغانى الشرك تلو الشرك ، ليثنى الناس عن الانسياق إلى الاعتقاد فى نظرية دارون ، وشراك الأفغانى منصوبة بإحكام وذكاء .

فشركه الأول يتصيد به من عرف شيئا عن تاريخ الفلسفة حينما يمر بسرعة على ذكر هذا التاريخ ناقدا المذهب المادى خلاله بنبرة هادئة ومتزنة .

والشرك الثانى يتصيد به من لم يقنعه النقد السابق ، ومن لم يفهم النقد السابق من العامة ، حينما يعلن أن نتيجة الأقاويل السابقة إذا سلمنا بها ستجرنا إلى أن يكون أصل الإنسان قردا .

والشرك الثالث يتصيد به من لم يقتنع بقوة الشركين السابقين وممن تتوق نفسه للعدالة والمساواة بين الأجناس ، حينما يفصل بين الزنجى والقوقازى ، عندما يضع الأخير فى أفق أعلى وأرفع .

والشرك الرابع يتصيد به العامة والسُذّج حينما يلقى فى روعهم أن يتحول الفيل الضخم إلى برغوث ضئيل أو إلى العكس ، وهكذا تنتشر الشراك عبر الرسالة لتعمل عمل « مصافى » دقيقة وضعت تحت بعضها البعض بإحكام كامل حتى يحقق الأفغانى ما أراد من رسالته ، وبأقصى قدر من النجاح .

وعندما يتساءل الأفغانى عن سبب الاختلاف فيما بين النباتات التى تضرب فى بقعة واحدة وفروعها تذهب فى نفس الهواء ، وتُسقى بنفس الماء ، أو عن سبب الاختلاف فيما بين أسماك بحيرة (أورال) وبحر (كسين) مع تشاركهما فى المأكل والمشرب ، أو حتى بين الحشرات المختلفة والمتباينة فى الخلقة برغم تولدهم فى بقعة واحدة ، عندما يتساءل الأفغانى عن هذا كان ، يعلم علم اليقين ، أن دارون لم يضع فى كتابه إجابة شافية لمثل هذه الاسئلة ، إذ إنه قد وجد أنه ليس فى العالم فردان من نوع واحد يتشابهان فى شكلهما تمام التشابه ، أو يتساويان فى قولهما تمام التساوى ، حتى التوائم يختلف بعضها عن بعض ، وهو لا يعرف أسباب هذا الاختلاف ، هكذا يعترف دارون نفسه بهذه الحقيقة .

وهكذا يلتقط الأفغانى الخيط ، محاولا توجيه انتقاداته إلى نقطة الضعف التى اعترف بها دارون ذاته ولم ينكرها ، والأفغانى ذلك العارف بالتراث الإسلامى المطلع على أمهات الكتب القديمة يعلم أن إخوان الصفا قديما قد حلوا هذا الإشكال الذى أثاره هو اليوم إذ يقولون « واعلم ... بأن لكل نوع من النبات أصلا ، فلأصله كيموس ما ، ولايتكون من ذلك الكيموس (أى الخلط) إلا ذلك النوع من النبات ، وإن كان يُسقى بماء واحدة ، وينبت فى تربة واحدة ويلحقها نسيم هواء واحد ، وينضجها حرارة شمس واحدة ، فالهيولى الأول موضوعه لقبول جميع الصور ، ولكن الهيولات الثوانى كل واحدة منها لا تقبل الصور إلا باعيانها مخصوصة ويضيفون مثالا على ذلك « أن التراب والماء موضوعات لشجرة الحنطة ولشجرة القطن ، ولكن من القطن لايجىء إلا الغزل ، ومن الغزل الثوب ، ومن الثوب القميص وغيره ، فعلى هذا المثال والقياس تختلف أحوال النبات ، وذلك أن رطوبة الماء ولطائف أجزاء الأرض إذا حصلت فى عروق النبات تغيرت وصارت كيموسا على مزاج ما ، لا يجىء من ذلك الكيموس والمزاج غير ذلك النوع من النبات

وكذلك حكم أوراقه ونوره وثمره وحبه » [1] .

هكذا أهمل الأفغانى الحلول التى قدمها إخوان الصفا ، لأنه لم يكن يدور فى ذهنه القيام ببحث موضوعى حول التطور ، إذ أن غاية ما كان يقصده فى هذه الاثناء من رسالته هو كيف يصرف معاصريه ويفضهم من حول دارون ونظريته فى التطور ، وبذلك يسدد أول ضربة للإمبريالية البريطانية على المستوى الثقافى ، وما يتبع ذلك من ضربات أخرى وعلى مستويات أخرى .

وعلى طريقة الواعظ الماهر ، الذى يعرف كيف يؤثر ، ويأخذ بقلوب سامعيه حين يضرب دارون بالجهل والعجز الكلى عن القيام بالدفاع عن مذهبه تحت الضربات التى سددها الأفغانى لمذهبه ، خاصة حينما يمزج هذه الضربات بالسخرية والتهكم ، ليصل إلى أن يفصح عما غلفه تحت عباراته وتهكماته السابقة ، وهو السؤال عن المرشد ، ليصبح هذا المرشد بديلا للضرورة - التى يسميها بالعمياء - فى الترتيب لكل شىء قدره الذى يستحق ، وكيف يعجز الحكماء وعلماء الفسيولوجيا عن إدراك هذا كله . وهو يرى أنه على هذا الأساس يكون دارون قد اختار أوهامه السابقة ، ليس على أساس علمى كما يدعى ولكن على أساس أن تشغله عما وجد نفسه فيه من آلام الحيرة وحسرات العماية على حسب قوله . والأفغانى يعى أن بعض ما أورده دارون يؤيده العلم والتجربة والواقع ، لذا يختار أيضا بعضا من هذا البعض ليتفق معه ولا يختلف فيه ، وهو يرمى من هذا لهدفين أولهما أن يبرهن أمام الجميع على جديته فى المناقشة ، والتى يمكن أن تفضى إلى أن يتفق مع دارون فى بعض النقاط ، والهدف الثانى أنه لا يعارض إلا ما لا يتفق والحقيقة ، وبهذا يصبح فى نظر العامة والخاصة المناقش العلمى الجاد ، ولهذا يأخذ أمثلة الخيول العربية والسيبرية كما

(١) أخوان الصفا : « الرسائل » طبعة سنة ١٣٠٥ هـ - مجلد ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤ .

أوضحنا من قبل .

ومباشرة ينتقل إلى قضية أخرى أكثر قربا والتصاقا بالعامة والخاصة ، حينما يأخذ مثال الختان للرد على مثال قطع أذناب الكلاب الذى رأيناه من قبل ، وهو بهذه الطريقة يحاول أن يقضى تماما على هذه الحجة ، إذ أن المثال السابق غاية فى الحسم والقطع وفى نفس الوقت أكثر قربا ووضوحا للعامة . ومحاولة إيراده - فى سياق حديثه عما أسماهم بمتأخرى الماديين - بعض الكلمات الأجنبية سواء التى جاءت من قبل أو التى ستأتى فيما بعد أو حتى التى ساقها الآن مثل « متيير » و « فورس » و « انتليجانس » ، لها مغزاها الذى لا يُخفى ، وهو أنه لا ينظر إلى هذه الأفكار عن مسافة أو بعد أو حتى من الخارج ، ولكن ينظر إليها فى مصادرها الأساسية ، بالإضافة إلي ما يمكن أن تضفيه هذه الكلمات على موضوع يعالج مذهبا علميا ، والمعروف أن الغرب هو الأكثر تقدما فى هذا المجال . وبهذا كأن النقد الموجه لا يقل علمية وأهمية عن المذهب المراد نقده . وهو يحاول المحاورة والنقاش ، ويتصور أن مؤيدى هذا المذهب في حوار معه ، إذن فهو ليس حوارا من طرف واحد ، لذا فهو يحاول إسكاتهم بالحجة القوية مستخدما دائما أمثلة من واقع الحياة القريبة .

وفى مجال إرضائه لكل الاذواق نجده يصيغ قضيتين منطقيتين من الممكن أن يترتباعلى تسليمنا بمذهب الماديين السابق ، الأولى منهما كما رأينا - يفسرها قانون التناقض ، والثانية علي شكل قياس ينتج عنه نتيجة فاسدة لا تتوافق والواقع الذى نعايشه ، ويختم تعليقه فى هذا الموضوع - كما رأينا من قبل - بأنه سيعالج مذاهب الماديين بتفصيل أكبر فى رسالة أخرى . والمعروف أنه لم يف أبدا بهذا الوعد حتى وفاته فى عام ١٨٩٧ ، ولنا أن نلحظ أيضا مغزى هذا الوعد . وفي نفس الإطار السابق نرى أن آراء الأفغانى الأخيرة والتى جاءت فى كتاب « خاطرات » لمحمد المخزومى ،

وبالرغم من تعبيرها عن فترة أخرى ومرحلة مختلفة فى حياة الأفغانى ، بالإضافة إلى أنها تأتى على خلاف رأيه السابق في الرسالة ، إلا أنها تتماشى مع إشكالية الأفغانى التى تبناها طيلة حياته وظلت تلح عليه ، إن الإشكالية هى تخلف الشرق وجموده ، وكيفية إخراجه من هذا التخلف وهذا الجمود ، إذن كان لديه تشخيص لحالة الشرق فى أيامه ، وكان هناك مشروع أفغانى - كما رأينا - يحاول أن ينهض به من عثرته حتى يعوض ما فات ، وبالرغم من دعوة الأفغانى نفسه بالاقتباس من العلوم الغربية ، إلا أن فكرة الغرب الغازى لم تغب يوما عن نظره ، لذا كان هذا الاقتباس فى قرارة نفسه شرا لابد منه ، لكى يتقدم الشرق .

وإذا كانت الحالة هذه ، والبرنامج الأفغانى يتضمن الاقتباس مع الحفاظ على روح الشرق ، لذا كان ما طرحه هو : لم لا نأخذ دون أن نفقد ذواتنا ، ودون أن نشعر بالدونيه والتضاؤل أمام التقدم الذى أحرزه الغرب ، إن التحدى الحضارى الذى بدأ منذ الغزو الإسلامى لدولة الروم مارا بالحروب الصليبية ، كان ما زال قائما ، وكان الإنسان العربى مازال يشعر أن التقدم التقنى والعلمى الذى أحرزته أوروبا يستهدف القضاء على حضارته وثقافته سيما فى إطارها العربى الإسلامى ، وحين أيقن عدم الجدوى فى الاعتماد على معارفه القديمة وتراثه فقط ، للتصدى للغرب الاستعمارى فى هذه الآونه ، وأنه لابد من الأخذ بأسباب هذا التقدم الحضارى والاقتباس من الغرب ذاته ، حدث لديه نوع من الانفصامية ، وهى انفصامية مشروعه بحكم التاريخ ، عالجها البعض برفض هذا الاقتباس كلية وأعزى تخلفنا لخروجنا عن المنابع الأساسية للتراث ، وكان الحل فى تصورهم العودة كلية للمنابع الأولى ولهذا - كما أوضحنا سلفا - خسروا الماضى والحاضر والمستقبل فى نفس اللحظة التى قرروا فيها ذلك .

والبعض الآخر ومنهم الأفغانى - وهو ما يهمنا هنا - وجد أنه ليس

هناك إلا الأخذ عن الغرب مع الاحتفاظ بالهوية القومية والتراث الاسلامى ، فموقفه تجاه التطور فى رسالته السابقة كان موقف المناهض للغزو ، أيا كان عسكريا أو ثقافيا ، خاصة فى أوقات صعود هذا الغزو ، فكان من الواجب حشد أكبر قدر من الطاقة وإمكانات الشعوب الإسلامية ضد إنجلترا الغازية ، لذا كان الرفض بالنسبة للأفغانى هو خطة تكتيكية محكمة تطلبتها ظروف النضال ضد المستعمرين فى هذه الآونة ، ولعلنا يمكننا ملاحظة ذلك جيدا عند النظر فى بعض ماجاء بجريدة العروة الوثقى فيما بعد ، حيث يرى أن مصدر الخطر فى دهرى الشرق هو بالدرجة الأولى سياسى ، لذا كان النضال ضدهم هو نضال ضد العمالة وضد الغزو الأجنبى أيا كان ثقافيا أو عسكريا إذ أن « هؤلاء الدهريين ليسوا كالدهريين فى أوروبا ، فإن من ترك الدين فى البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ولا تنقص حميته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب ، ويبذل فى ترقيتها والمدافعة عنها نفائس أمواله ، ويفدى مصلحتها بروحه » .

وفى موضع آخر « هكذا يمتاز دهرى الشرق عن دهرى الغرب بالخسه والدناءه بعد الكفر والزندقة » (١) ، وهو يصفهم فى موضع آخر بأنهم صاروا جيشا للحكومة الإنجليزية (٢) .

وبهذا كانت مقاومته لهم بالدرجة الأولى سياسية ، على الرغم من التعميم الخاطىء ، حيث أن الأفغانى قد عاين هذا فى الهند فقط ، ولكنه طبّقه تعسفيا على الشرق عموما .

غير أن قبول الأفغانى غير المعلن صراحة – فى أواخر أيامه – لنظرية التطور قبولا يحيل إلى الماضى الإسلامى ، بل إنه لا يحمل أى فضل

---

(١) محمد عبده : « الثائر الاسلامى جمال الدين ... » ص ١١٠ . نقلا عن العروة الوثقى تحت عنوان « الدهريون فى الهند » .

(٢) المرجع السابق ص ١١١ .

للغـرب ، بمعنى أنـه أراد أن يحـقق هدفين بفكره واحدة ، فـهـو يقبل بنظرية التطور مسايرة للتيار العلمى الجارف الذى هو فى حاجة ماسة إليه لتحقيق التـقـدم ، ولكن قـبـوله للنظرية لم يكن علـى أسـاس أنهـا منتج غـربى ، مما يعمق الانفصامية السابقة ويطفيها على السطح ، ولكنه يقبلها باعتبارها منتجا تراثيا كان لأجداده السبق فى اكتشافها قبل دارون الذى يمثل نتاج الحضارة الغربية الحديثة - على الرغم من اعـترافه بفضل دارون - وبهذا حقق بفكرة قبوله النظرية هدف الحداثة وهدف الأصالة على السواء ، وهكذا وإن كانت آراء الأفغانى تظهر فى كتاب المخزومى مختلفة تماما عن آرائه فى رسالتـه فى الرد على الدهريين ، إلا أنهـمـا يتـفـقـان فى كـونهـمـا تصدى للحضارة الغربية التى تنمو على حساب الشرق وفى نفس الوقت تدخل فى إطار المحافظة على روح الشرق . كما أنهما يتكاملان حيثما تصبح الرسالة أسلوبا تكتيكيا التزمه الأفغانى فى حالة صعود الغزو البريطانى ، وتصبح آراؤه فى كتاب المخزومى هى المعبر عن الاستراتيجية النهائية أو المشروع الذى وضعه الأفغانى لكى يتخطى الشرق الإسلامى عثراته ويلحق بركب الحضارة الحديثة .

على هذا الأساس سنرى آراء الأفغانى فى كتاب المخزومى :

الأفغانى يحاول أن يظهر أمام الجميع أن الأمم متساوية ، وليس هناك فضل يحسب للمعاصرين فى اكتشافاتهم ، إذ أن كل هذه المكتشفات تعود فى أصولها إلى الأقدمين ، وما يفعله المحدثون ما هو إلا التنقيب عما خلفه من جاء قبلهم ، وهو تمهيد ذكى فى سحب فضل الغرب فى اكتشافاته العلمية الحديثة ، لأن إذا قلنا الأقدمين ، فالمقصود هنا قدماء العرب وليس قدماء الغرب ، لأن المعروف أن الحضارة والاكتشافات فى القرون الوسطى لم تكن إلا عربية ، بينما كان الغرب فى ظلام دامس ، وبهذا يلقى الأفغانى بأول سهامه بطريقة غير مباشرة . ويتابع ملاحظاته حينما يعزو بعض

الاكتشافات الحديثة إلى الصدفة ، حينما يكتشف بعض العلماء عرضا بعض النتائج الهامة أثناء تجاربهم وأبحاثهم ، ثم يحاولون من خلال بذلهم الجهد وتجاربهم وضع أسس هذه المخترعات ، ولنا أن نلحظ هنا عامل الصدفة وما يرمى إليه خاصة عندما لا يذكر عامل الإرادة مما يقلل إلى حد ما من همة الاكتشاف والتصميم عليه .

وذكر علماء العرب فى سبق القول بالنشوء والارتقاء ، يؤكد ما بدأ به فى ذكره للأقدمين عندما يورد نصا فى الكيمياء لأبى بكر بن بشرون أو ببيت الشعر المنسوب إلى أبى العلاء المعرى - كما رأينا من قبل - وقد رأينا أيضا أن الأفغانى يدافع بحدة عن مقولته السابقة خاصة عندما سئل عن كيفية الاستدلال بمثل هذه الشذرات السابقة للتأكيد على رأيه ، وجدناه يورد براهينه فى ضياع المؤلفات فى الفلسفة والطبيعة والكيمياء وانهيار معظم المكتبات العريقة . والنقطة التى يسوقها الأفغانى فيما بعد ويود بها أن يؤكد براهينه السابقة حينما يصرح بوجود مبدأ الإنتخاب الطبيعى قديما فى البيئة العربية سواء على مستوى اختيار الزوجات أو على مستوى تحسين نسل الحيوانات ، ولهذا يؤكد أن النشوء والارتقاء مذهب لم يكن فى البيئة العربية على المستوى النظرى فقط ، بل إنه كان على المستوى التطبيقى أيضا حينما يشير إلى « أن العلوم التى يُعمل بها خير من تلك المسطورة فى الكتب ولا يعمل بها أحد » وبعد أن أرسى فخارا قوميا يعتز به كل عربي مسلم ، يورد تقديره لدارون ، وكما لاحظنا من قبل أن لهجته هذه المرة اختلفت عن لهجته السابقة ، فذلك لكى يكون هذا تمهيدا لإعلان اتفاقه مع دارون فى كل مذهبه ، عدا نسمة الحياة ، فالأفغانى يعلن بهذا تنازله أمام العلم الحديث عن كل ما تمسك به سابقا فى رسالته ، فهو يقبل أن يكون الإنسان منحدرا عن القرد أو عن الزوابع المائية ، وهو يقبل أيضا أن يصير البرغوث فيلا أو العكس بعد دهور طويلة ، إلا أن الشىء الذى

لا يقبله ولا يستطيع قبوله هو أن يأتى الانسان عن طريق آخر غير طريق الخلق ، والواقع أن الأفغانى بتمسكه هذا كان يعبر عن الثابت الأساسى فى العقلية العربية وهو الله ، وهو ما ظل محور ارتكاز الثقافة العربية الإسلامية عبر تاريخها الطويل ، حتى إذا قبل التأويل الذى دعا إليه فى أمور علمية ، فالتأويل هنا لا يصح ، لأنه لا ينصب إلا على المتغيرات وليس الثوابت .

والأفغانى فى معرض اعتزازه القومى يستبعد الحديث عن أعلام المذهب الغربيين ليتحدث فى المقابل عن أحد أعلامه فى الشرق العربى ، حينما يقدر ويعلى من شأن شبلى شميل - علي الرغم من اختلافه معه - وكأنه يحاول بشتى الطرق الحديث عن المذهب وتثبيته ولكن فى إطار عربى يصب فى النهاية فى حساب الثقافة العربية وليس في حساب آخر ، وهو يورد مرة أخرى إشكاليته التى يلح عليها ، فى أن الماديين يودون من خلال مذهبهم فى النشوء والارتقاء وأبحاثهم المستمرة استبعاد الخالق وهو ما ينكره عليهم . ثم رأيناه يورد تصريح دارون ذاته صاحب المذهب فى أن الخالق قد نفخ نسمة الحياة فى الأحياء التى ترجع لصورة واحدة ، ويختتم آراءه عن هذا الموضوع بإبراز حيرة العلماء فى قول دارون السابق .

وهكذا نجد أن تغيير الأفغانى لآرائه في التطور ، والتى لمسناها فى كتاب المخزومى تتفق ولا تتعارض مع الخط العام لإشكاليته السابقة ، بل نجدها تشكل مع آرائه السابقة فى رسالته تعبيرا عن توجه واحد لم يتغير وإن تغيرت طريقة التعبير عنه سياسيا ، عندما استخدم التكتيك السياسى فى الرسالة .

* * *

الفصل الخامس

حقوق الإنسان بين العقل والمساواة*

عند جمال الدين

أصل حقوق الإنسان :

كانت الحرية المستقاة من العقل - فى العصر اليونانى مقصورة على فئة قليلة تسمى الرجال الاحرار ، واليوم أصبحت هذه الحرية لا تقتصر على شخص دون آخر ، أصبحت حرية كل إنسان وعلى الرغم من ذلك اختلفت هنا الحريات بالفعل من مكان لآخر وذلك على قدر ما تحقق من تقدم وتحديث ورفاهة ، لذا تنوعت التطبيقات من النقيض إلى النقيض ، خاصة فى العالم الثالث ، وعالمنا العربى جزء منه، بسبب عدم تحقيق إشباع الحاجات الأساسية للمواطن في مجتمعاتنا ، بحيث اعتقد البعض أن عدم إشباع تلك الحاجات يعطل الحريات ، وهو منطق غير سوى ، ويبرز فى كل لحظة انتهاك حقوق هذا الفرد المسمى « بالمواطن » إذ أن تلك الحقوق لا ترتبط بجنس دون آخر أو بأمة دون أخرى ، أو بشعب دون آخر ، ولكنها حقوق ترتبط بالفرد منذ مولده وتظل لصيقة به طيلة حياته .

وعلى هذا فحقوق الإنسان وعلى الرغم من أن الدعوة لها ظهرت فى الغرب ليست مقصورة على الإنسان فى الغرب ، ولكنها حقوق ترتبط

---

* نشر هذا الفصل - بمجلة رواق عربي ، السنة الأولى ، العد الأول فى يناير ١٩٩٦ .

بأخص خصائص إنسانية كل إنسان ، فهى تستند على طبيعته الإنسانية تلك كنتيجة مباشرة ، وبالتالى تتعدى الدولة والمؤسسات ، فهذه الحريات لا علاقة لها بمبدأ المواطنة أو الجنسية ، ومن هذا الأصل في كونيتها وعالميتها .

ويقف البعض فى عالمنا العربى رافعاً راية الهوية والخصوصية ليتصدى لكل مظاهر وآثار الثقافة الغربية ومناهجها على ثقافتنا العربية بحجة مواجهة الغزو الثقافى والدفاع عن الأنا الحضارى التراثى ، وتأكيد الاصالة في مقابل الآخر الحضارى الغربى ، وإذا كان جزء من مثقفى هذا البعض يستند على المنهج البنيوى فى التأكيد على رأيه ، إذ كما نعرف فإن كلود ليفى شتراوس قد أكد على أن مناهج فهم كل ثقافة ودراستها تكمن فى ذاتها ومن داخلها ، ولا تأتى من خارجها ، وبهذا ضرب فى مقتل النزعة العرقية الأوروبية Euro-centrisme ، معطياً نفسا علميا لكل حضارة محلية مهما كانت متواضعة ، إلا أن موضوع حقوق الإنسان ليس منهجا فى التطبيق أو البحث العلمى ، وليس فكرة غربية طرأت بحكم التأمل على ذهن فيلسوف غربي ، ولكنها نتيجة صراع حقيقى ودامى على أرض الواقع ، ودفع العديد من الناس فى الغرب والشرق أرواحهم ثمنا له .

ومن هنا تأتى أهمية وضع خطوط فاصلة وحادة بين عدد من القيم التى تأتى من الغرب ، وعلينا ألا نقوم بالخلط المتعمد بين القيم الإنسانية النبيلة - أيا كان مصدرها[1] - وتلك القيم التى تكرس واقعنا المتخلف وتعيد انتاجه باستمرار بحجة المحافظة علي الهوية ، وهناك معنى آخر نسوقه ، وهو أن العصف بحقوق الإنسان قد تم في قلب أوروبا ذاتها ، وليس فى

---

(١) قديما قال فيلسوف العرب الكندى «وينبغى الانستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وأن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة (لنا) » (الكندى ، كتاب الكندي للمعتصم فى الفلسفة الأولي ، دار إحياء المكتبة العربية ١٩٤٨ ، نشر أحمد فؤاد الاهوانى) .

خارجها فقط ، فالفظائع العنصرية التى ارتكبها النظام النازى الألمانى باسم تفوق الجنس الجرمانى على سائر الاجناس تمت بيد أوروبية ، بينما لاقت دعوة حقوق الإنسان خارج أوروبا أيضا آذانا صاغية لها بكل الاجلال والاحترام ، ووجد كل شعب في صنف الحقوق صلة من نوع غريب ، إذ أن أفكارها تسير فى اتساق غير عادى مع أى ثقافة وطنية ، ومن هنا ظهر أن الالتحاق بحقوق الإنسان لا يتطلب أية قطيعة مع أي نوع مع الثقافات المحلية ، بل على العكس يؤكد ويعزز ، بل ويثرى أحيانا تلك النقاط التى تكرس الحرية والعدل والمساواة فى أى ثقافة إنسانية . وحقوق الإنسان بمعناها الفردي والجماعى تتكامل ولا تتقاطع ، وفي نفس الوقت لاتجزأ فعملية تجزئتها تستهدف التعدى عليها بهدف حصر نشاطها تمهيدا لاستبعادها والقضاء عليها والجدير بالذكر أن حقوق الإنسان تتصل بأفكار الحداثة والتحديث . خاصة فيما يتصل بالجانب السياسى من هذه العملية ، بحيث تصبح الديمقراطية والتعددية وتداول السلطة والحق فى الاختلاف جزءا لا يتجزء من الحقوق الاساسية .

وإذا كان الاعلان العالمى لحقوق الإنسان قد صوت عليه فى العاشر من ديسمبر ١٩٤٨ في الجمعية العامة للأمم المتحدة ، على الرغم من تغيب الاتحاد السوفيتى القديم ، وخمس ديمقراطيات شعبية ، إضافة إلى العربية السعودية وجنوب أفريقيا (العنصرية) ، وعلى الرغم أنه لم يكن لهذا الاعلان الطابع الاجبارى لميثاق الامم المتحدة ، إلا أنه قد جاء نتيجة لنضال طويل تتوج فى انجلترا باعلان فبراير ١٦٨٩ Bill of rights وفى الولايات المتحدة الأمريكية باعلان الاستقلال فى ١٧٧٦ ، مرورا باعلان حقوق الإنسان والمواطن فى سنوات ١٧٨٩ ، ١٧٩٣ ، ١٧٩٥ بفرنسا .

إلا أن السؤال الجدير بالطرح الآن هو : ألم يكن هناك مشروعات مطروحة بخصوص حقوق الإنسان فى شرقنا العربى الاسلامى قبل الاعلان العالمى لحقوق الإنسان فى ديسمبر ١٩٤٨ ؟

الحقيقة أن الاجابة على مثل هذا السؤال محفوفة بمخاطر عدة ، أولها ما سقناه من أن هذه الحقوق قد ظهرت وأعلن عنها فى الغرب وارتبطت فى الحقيقة بالتراث الفكرى الغربى وتراكمه على مدى القرون الثلاثة الماضية ، ولم تكن على الاطلاق - كما قلنا من قبل - نتيجة لتأمل نظرى صرف ، ولكنها كانت نتيجة لتفاعلات الواقع المعاش وعلاقته الجدلية بالفكر ، والذى طرح على نفسه عديداً من الاشكاليات : منها أصل الدولة ، وإذا ما كان هذا الأصل يتمثل فى القوة أو الله أو الشعب ، ومناقشة التفضيل بين قانون الغاب وسلطة الاستبداد ، والحديث عن مدى الحرية الفردية الذى تتركه الدولة لمواطنيها ، وإذا كان على الدولة أن تكون دولة أبوية تجاه رعاياها ، وإذا ما كانت حقوق الإنسان تحمل في طياتها التحكم فى السلطة أو التخلى عن التحكم فيها . والتساؤل حول ما هية الإنسان الذى تقصده هذه الحقوق ، وما إذا كان قانون الأقوى هو العدل الطبيعى ، ومناقشة موضوع ما إذا القانون طبيعياً أو متفقا عليه ، والتساؤل حول طبيعة وسلطة الدولة .

والأخطر فى الاجابة على السؤال الذي طرحناه أن يتصور البعض - بعرضنا لموضوع كهذا - أننا نشارك فى هذه الموجة التى تحاول أن ترجع إلي شرقنا العربى الاسلامى - بالباطل - كل ما يصل إليه الغرب على اعتبار أننا قد اكتشفناه وعرفناه قبل أن يتوصل الغرب إلى معرفته ودراسته ، ليس على الطريقة التى أنتهجها الأفغانى - كما رأينا - ولكن فى علاقة ذلك بما يسمى هذه الأيام بأسلمة المعرفة والعلوم ، تلك العملية القائمة على قدم وساق والبعيدة عن أى روح علمية أو منهج أكاديمى . مع هذا فسنحاول المشى على الاشواك ، يدفعنا فى هذا جدية ما توصلنا إليه فى هذا المجال عند جمال الدين الأفغانى ، على الرغم من أنه لم يشر بصريح العبارة إلى حقوق الإنسان ، إلا أن ما قدمه لنا من محاولة نظرية يمكن أن تجيب وبكل ثقة عن هذا الهاجس الذى شغلنا . أكثر من ذلك

سيلفت نظرنا فى محاولته تلك ذلك الشمول فى الطرح ، بحيث يلم وبصورة غير مسبوقة بأطراف إشكالية حقوق الإنسان فى شرقنا العربى ، ومرة أخرى دون الاشارة بصريح العبارة إلى المصطلح . وثالثا فقد وجدنا أن الإجابة على مثل هذا السؤال أصبحت أكثر من ملحة خاصة في وضعنا الراهن حيث يظن البعض فى العالم العربى أن الاهتمام بحقوق الإنسان هو مسألة حديثة لم تبدأ إلا في أوائل السبعينات من هذا القرن ، وخاصة عندما يستعينون على تأكيد رأيهم بتاريخ إنشاء المؤسسات والجمعيات المهتمة بحقوق الإنسان في العالم العربى ، أو بالتأريخ بدءا من المحاولات التى بذلت لوضع ميثاق عربى لحقوق الإنسان ، مهملين تلك الجهود النظرية القيمة التى بذلها المنورون فى شرقنا العربى الإسلامى فى أواخر القرن التاسع عشر .

نقطة البداية :

لكى نتفهم أسس هذه الحقوق لدى جمال الدين الأفغانى ، ينبغى أن نتفهمها من خلال مشروعه الفكرى الذى أخذ يتطور لديه على ضوء الظروف التى عايشها وحتى أواخر أيامه ، وهو المشروع المؤهل . لديه - لحل مشكلات عصره ، التى كانت واضحة له ولمعاصريه ، فلقد صاغ قضية عصره المحورية - كما رأينا - فى سؤال على النحو التالى : كيف يمكن لأمم الشرق الاسلامية قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على أساس من روح الشرق ذاته ؟ ولقد لاحظنا أن صياغته لقضية عصره على هذا النحو ما تزال هى نفسها الصياغة التى ما تزال مطروحة فى عصرنا هذا وإن اختلفت الألفاظ والعبارات .

ومشروع الأفغاني كما عرضناه يتمحور حول « العقل والمساواة » وقد استقاهما بالنظر إلى الواقع العربى المأزوم والذى عاينه فى معاناته من

الاستبداد ، وإلي الفكر الغربى الذي لم يتقدم ولم ينجز ثورته الصناعية وتقدمه الكبير سوى على نور العقل وعلى هدى من الحرية والمساواة . فكما رأينا فالعقل هو نقطة البداية لديه لتنقية الدين مما علق به من شوائب أصبحت تعيق حركة المجتمع ونموه فحركة الاصلاح والاجتهاد الدينى اللذين دعا لهما سيعتمدان على العقل ، كما أن دعوته فى الاقتباس عن الغرب اعتمدت أيضا على العقل .

أما بالنسبة للمساواة ، تلك الركيزة الأخرى التى اعتمد عليها الأفغانى فإنها أحد المبادىء التى طرحتها الثورة الفرنسية إلى جانب الحرية والاخاء . ونجد انتقاءه لمبدأ المساواة وحده دون غيره يعود أولا إلى التحفظ فى هذا العصر ، خاصة لدى المسلمين ، من استخدام مصطلح الحرية ، فالحرية وإن كانت تعنى الاطلاق من ربقة الاستعباد ، أى ضد الرق ، والخلاص من كل عقال أو قيد[1] ، فالإنسان يظل في نظر الرؤى الإسلامية عبدا لله ، ولا يستطيع التخلص من قيد الدين ، كما أن « الحرورى » أى الذى يتخذ الحرية مبدأ ، كان يعنى به من تعمق فى الدين حتى مرق منه [2] ، إضافة إلي ارتباط المفهوم بالصوفية والتي لم تكن مقبوله - في أغلب الأوقات - من الجماعة والسنة ، إذ كانت الحرية تعني لدى الصوفية الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار ، وهى أعلى مراتب القرب[3] . إضافة إلى أن الأفغانى استطاع أن يوظف مصطلح « العقل » بطريقة تجعله يلعب دور مصطلح الحرية في المحتوى والنتائج . وبالتالى أمن من الانتقادات السلفية التى كان من الممكن أن توجه إليه . وثانياً وجد الأفغانى أن مبدأ المساواة ذاته يتضمن المبدأين الآخرين فى طياته « الحرية

---

(١) المعجم العربى الحديث ، لاروس ، كندا ، ١٩٧٣ .

(٢) أحمد بن محمد على المقرى الفيومى ، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى ، المكتبة العلمية بيروت . ص٢٤١ .

(٣) المعجم العربى الحديث ، مرجع سابق .

والإخاء » ، إذ أن المساواة أيضا لن تتحقق إلا في جو من الحرية . كما أن المساواة أيضا سوف تحيل إلى الأخوة - كما رأينا - إضافة إلى أن المجتمع العربى الاسلامى لم يكن فى حاجة إلى مبدأ الأخوة الذي وجد كمصطلح منذ البعثة النبوية وحتى عصر الأفغانى ذاته ، ويترجم مبدأ المساواة لدى الأفغانى - كما رأينا من قبل - فى محيطين ، محيط داخلى أى ينبغى تحقيقه داخل البلدان الاسلامية فى العلاقات السائدة بين أفراد المجتمع ، وبين حكامهم من الولاة والسلاطين ، ولن يتحقق هذا بغير الدستور ، ومحيط آخر خارجي ينبغى تحقيقه بين الشعوب والأمم ، ولا يمكن تحقيقه إلا بالتحقق الفعلى للقوة الإسلامية التى تستطيع أن تقف على قدم المساواة مع الغرب ، لذا لكى تتحقق هذه المساواة الخارجية ، ينبغى لشعوب الشرق مقاومة الاستعمار عن طريق فكرته فى الجامعة الاسلامية ، هو ما سنراه بعد قليل .

والسؤال الجدير بالطرح مرة أخرى وكنا قد طرحناه فى فصل سابق : هل سيتحقق داخل إطار هذا المشروع الفكرى الأفغانى المتكامل ما هدف إليه منذ البداية أى قهر التخلف واللحاق بالأمم المتقدمة على أساس روح الشرق وبالتالى يسود العدل والمساواة والعقل فتصلح أحوال الناس فيه ويتراجع الاستبداد ؟ وإذا كان هذا هو الهدف فما هى علاقته الوثيقة بموضوعات حقوق الإنسان ؟

كما رأينا من قبل تعتمد رؤية الأفغانى فى مشروعه هذا على إعمال العقل فى حركتين متوازيتين ، الأولى منهما ستؤدى إلى الاجتهاد ، وإلى الإصلاح الدينى مما يساهم فى قبول الاقتباس العلمى من الغرب للنهوض المادى وهى الحركة الثانية ، مما يشكل من كلتا الحركتين توفيقية تزعم القدرة على تحقيق ما عجزت عنه المشاريع الأخرى ، وإذا أضفنا - كما رأينا من قبل - المساواة والتى ستحقق أيضا عنده فى حركتين متوازيتين الأولى منها

حركة داخلية ، بفعل الدستور الذى يحدد الحقوق والواجبات ، والثانية وهى على المستوى الخارجى بين الشعوب والأمم حينما يتمسك المسلمون بعرى الوحدة الإسلامية التى ستربط بين شعوبهم - كما رأينا - هاتان الحركتان المتوازيتان سيتوجهما معاً إحساس بالحرية ، حينما يرفع الظلم والاستبداد الداخلى ، وإحساس آخر بالعزة القومية حينما يقضى على النظام الاستعمارى وتقف الشعوب الإسلامية على قدم المساواة مع الغرب وكأننا هنا أمام نظرة تدمج فى إطارها الحقوق الفردية الأساسية ، بالإضافة إلى حقوق الشعوب التى أضحت مطلبا أساسياً فى المشروع الأفغانى ، وهكذا يتعانق العقل مع المساواة ليشكلا معا ، بنية هذا المشروع الذى التمس فيه حقوق مواطنية من الأفراد ، وحقوق أمته فى مواجهة الأمم الأخرى .

ملامح الإصلاح :

العقل : إن منطق العقل يدعو إلي الارتقاء بالمعارف العلمية فى الشرق لكى تترقى أقطاره حضارياً وتستطيع التصدى للغزو الغربى الذى يستهدفنا وهذا الارتقاء لن يتأتى إلا باقتباس هذه المعارف وهذه العلوم عن الغرب ذاته ، إذا أن - لدى الأفغانى - الجهل سلطان غشوم جاهل يتبعه الفقر والفاقة ، ويواليه الارتباك والاضطراب ويألفه الذل والعبودية ، وتلزمه القسوة والشراسة [1] ، والحقيقة أن موقف الأفغانى هذا والذى يربط انتهاك الحقوق الأساسية للإنسان (الفقر ، الذل ، العبودية ، القسوة ، والشراسة) بالجهل وترك العلوم الحديثة ، يعتبر رد فعل إيجابيا لموقف المثقفين العرب الذين ترددوا من قبل فى الأخذ عن الغرب الذى يغزوهم وخاصة المتزمتين منهم ، وذلك بعد أن أيقن أن هذا هو الطريق الوحيد لتحقيق طفرة حضارية لشعوب الشرق ، ولقد استطاع الأفغانى فك الاشتباك بين ما ينقله عن الغرب ويفيد

---

(١) جريدة مصر عدد ٤٧ مايو ١٨٧٩ م

واقعه وبين الوقوع تحت أسر الاستعمار ، عبر الدعوة إلى التعرف الدقيق على واقع الشرق ، أن الأخذ عن الغرب دون التروى ومعرفة ما يحتاج إليه الشرق فعلا سيجعل من هؤلاء « المقلدين طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون لهم الأبواب »[١] كما رأينا من قبل .

ليس هذا فحسب ، فالأفغانى ينظر لمسألة أخرى تتعلق بالحقوق الثقافية للأمم والنضال ضد التخلف من أجل التنمية المستقلة ، والتى تقف في مواجهة خلق أنماط استهلاكية جديدة ، تأتى عن طريق هذا الاقتباس غير الواعى ، والذى لا يأخذ الا بمظاهر الحضارة الأوروبية فقط حيث وجدنا هؤلاء المقتبسين قد قلبوا أوضاع المبانى والمساكن ، وبدّلوا هيئات المأكل والملابس والفرش والأبنية وسائر الماعون ،.تنافسوا في تطبيقها .. فنفوا بذلك ثروتهم إلي غير بلادهم[٢] ، لأنهم بهذه الطريقة قد أماتوا أرباب الصنائع من قومهم ، وأهلكوا العاملين في المهن لعدم اقتدارهم أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة والكماليات الجديدة[٣] ، وهكذا تصبح محاكاة الغربيين فى أساليب الحياة ، مع إنعدام شروط المنافسة ، زيادة فى تبعية البلاد للمصنوعات الأجنبية ، وتخليا عن الخصوصية الثقافية .

ويخلص الأفغانى إلى طرح يبدو فى ظاهره تقليديا لمسألة الدين إلا أنه يضفى عليه دور الباعث والحافز ، إذ أن النهضة الدينية التجديدية عنده ينبغى أن تراعى واقع ومشاكل الأمة المتجددة ، بحيث تخرجها مما هى فيه أى من الظلم والاستبداد وانعدام الأمن والسلام والمساواة ، وتتماشى فى نفس الوقت مع متطلبات العصر ومستجداته ، ولنقارن بين مفهومه عن ذلك المجتمع ، مفهوم المجتمع الذى تنشده مبادىء حقوق الإنسان « لذلك ترى أن

(١) العروة الوثقى عدد مارس ١٨٨٤ وأيضا الرافعى . جمال الدين الافغانى باعث نهضة الشرق سلسله أعلام العرب ٦١ ، دار الكاتب العربى القاهرة ١٩٦١ ص ٨١

(٢) العروة الوثقى عدد ٢٧ مارس ١٨٨٤

(٣) المرجع السابق ، نفس الموضع .

كل مصر ، أو قطر دان بالإسلام أو دخل فى حوزته خيم فوق ربوعه السلام ، ورفع أهله فى بحبوح من العدل المطلق وساد فيه الأمن والأمان ، وحصلت المساواة علي أصح وجوهها ونمت الخيرات بينهم ، وفاضت البركات .. »[١]

العدل والمساواة : صحيح أن مصطلح العدل ، والعدالة فى تداول مستمر وعلى الألسنة ، فالنص القرآنى يحث عليه « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل .. » ، وهذا هو الطرطوشى فى كتابة سراج الملوك يرى فى تقويم العدل : أول الخصال وأحقها بالرعاية والعدل الذى هو قوام الملك ودوام الدولة وأسس كل مملكة [٢] ويضع ابن الربيع العدل كأساس قوام المملكة الأربعة (الملك ، الرعية ، العدل ، والتدبير)[٣] . وعلى نفس المبدأ يقيم ابن تيمية دولته بصرف النظر عن ديانة الدولة إذ أن أمور الناس إنما تستقيم فى الدنيا مع العدل الذى قد يكون فيه الاشتراك فى بعض أنواع الأثم أكثر مما تستقيم مع الظلم فى الحقوق ، وإن لم تشترك فى إثم . ولهذا قيل : إن الله يقيم الدولة إذا كانت كافرة ، ولا يقيم الدولة الظالمة ولو كانت مسلمة [٤] إضافة إلى أن مراتب المدينة الفاضلة عند الفارابى لا تتماسك وتدوم سوى بالعدل [٥] ، وفى الأحكام السلطانية يضع الماوردى العدالة على رأس الشروط السبعة فيمن يختار للإمامة [٦] كما أنه اعتبر العدالة أيضا شرطا من شروط ولاية القضاء [٧] .

---

(١) محمد باشا المحزومى ، خاطرات ، مراجع سابق ص ١٤٨

(٢) د . ناجى التكريتى الفلسفة السياسية عن أبى الربيع مع تحقيق كتابة سلوك الممالك فى تدبير الممالك دار الشئون الثقافية العامة ببغداد ١٩٨٧ ط ٣ ص ١٨٨

(٣) المرجع السابق ص ١٧٦

(٤) نقلا عن فتحيه النبراوى . د . محمد نصر مهنا ، تطور الفكر السياسى فى الاسلام ، دراسة مقارنة ، ط ١٠ ط ٢ ، دار المعارف ، ص ٢٥٥

(٥) عبد السلام بن عبد العالى فلسفة السياسه عند الفارابى ط ٣، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٨٣

(٦) نقلا عن د . صابر طعيمة ، دراسات فى النظام الاسلامى ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ١٧ (الهامش)

(٧) المرجع السابق ص ١٦٩

مع كل هذا علينا أن نفهم أولا أن العدل كمصطلح لم يكن يعنى ما يعنيه المصطلح اليوم فالعدل اليوم هو مبدأ أخلاقى يرغم على احترام القانون والمساواة ، وهو فضيلة وصفة أخلاقية ، تكون عادلا فى احترام حقوق الآخرين عند ممارسة العدل ، ويعنى فعل العدل إصلاح الخطأ الذى تحمله الفرد ، والاعتراف بحقوقه ، وهو أيضا طابع لمن هو عادل ومحايد والعدل أيضا سلطة إعطاء الحق لكل فرد ليمارس هذه السلطة ، كما أنه فعل تعترف من خلاله السلطة أو السلطة القضائية بحق كل فرد ، وفى القانون فهو وظيفة سيادية للدولة يشتمل على تحديد الحق الايجابى ، وفى الفصل فى المنازعات بين موضوعات القانون ، والعدل فعل تعبر عن طريقه السلطه عن وظيفتها العادلة ، كما أن العدل اليوم قد أصبح أيضا مؤسسة تمارس سلطة قضائية أى هو مجموع هذه المؤسسات العاملة فى حقله [١] ، أما العدل الذي فهمه فقهاؤنا فكان بمعنى بعيد كل البعد عن هذا الفهم الحديث ، فالعدل كان يفهم منه القصد فى الأمور ، وهو خلاف الجور ، والعدالة صفة توجب مراعاتها الاحترام عما يخل بالمروؤه [٢] ومن أعمال العدل عند ابن أبى الربيع :

١ - أن يقسم المرء كل شيء على حقه وفي موضعة .

٢ - وأن لا يخالف السنن الموضوعة له .

٣ - وأن يكون صدوق فى كل ما ينبغى

٤ - وأن يكون حفوظا لمواعيده منجز لها .

٥ - وأن يكون رحيما بريئا من الدنس .

---

(١) Le Petit Larousse, 1994, Paris .

(٢) أحمد بن محمد بن على الفيومى المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ط ٢٠١

٦ - وأن يجتمع فيه الوفاء والأمانة [١] . بينما كان العدل الذى يفهمه الماوردى بمعنى صلاح الدين والمروءة [٢] ، ويراد به أيضا لديه أن يكون صادق اللهجة ، طاهر الأمانة ، عفيفا عن المحارم ، متوقيا الآثام ، بعيدا عن الريب ، مأمونا فى الرضا والغضب ، مستعملا للمروءة مثله فى دينه ودنياه [٣] ، وكان مفهوم العدل لدى الفارابى أن يحصل كل فرد من أفراد المدينة على قسط من الخيرات مساويا لما يستحق وبهذا المعنى يعتبر النقص أو الزيادة عن الحد جوراً ، ولهذا استنتج أحد الباحثين أن العدالة عند الفارابى ليست عدالة مساواة ، ونحن لا نستطيع أن ننكر النفحة الاغريقية الموجودة فى التعريف الذي يعطيه الفارابى للعدالة فلا يظهر لنا اختلاف شديد بينه وبين الفيلسوف اليونانى أفلاطون عندما يؤكد فى جمهوريته بأن العدالة إنما هى أن يمتلك المرء ما ينتمى إليه فعلا ، ويؤدى الوظيفة الخاصة به ، فالتعدى على وظائف الغير ، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة أوخم العواقب [٤] .

وهكذا كان مفهوم العدل فى شكله العربى أو في شكله المقتبس عن اليونان بعيدا عن أن يعطى ما يوحى به اليوم ، ولعل هذا هو نفسه ما حدا بأبى حنيفة عدم اشتراط العدالة فى القاضى ، بل واعتبارها « شرط كمال » وبهذا أجاز تولية القضاء للفاسق [٥] ، صحيح أن الشافعى قد خالفه واعتبر أن تولية الفاسق باطلة ، لكن وصول فقيه بحجم أبى حنيفة إلى مثل هذا الرأي يوضح لنا إلى أى حد كان مفهوم العدل أو العدالة مفهوما ثانويا ، بل

(١) د . ناجى التكريتى ، الفلسفة .. ، مرجع سابق ، ص ١٨٨ - ١٨٩

(٢) د . صابر طعيمة دراسات .. ،مرجع سابق ، ص ١٧

(٣) المرجع السابق ص ١٩٦٩

(٤) عبد السلام بن عبد العالى الفلسفة .. (مرجع سابق .. ص ٨٣ - ٨٤) .

(٥) د . صابر طعيمه ، دراسات .. ، مرجع سابق ، ص ١٦٩

وخاليا من معانيه المعاصرة والتى نفهمها منه اليوم ، بينما لم يكن مصطلح المساواة بين الافراد شائعا فى تلك الحقبة ، صحيح أنه كان معروفا فى معناه اللغوى بمعنى أن يكون اللفظ المعبر عن المعنى المراد مساويا لا ينقص ولا يزيد (١) ، والفعل ساواه من (مساواة) أي ماثله وعادله قدرا أو قيمة منه قولهم هذا يساوى درهما أى تعادل قيمته درهما (٢) ، وقد ظلت المساواة مفتقدة منذ الخليفة الثالث عثمان بن عفان - من الناحية العملية - ولعلها حتى اليوم ظلت كذلك داخل بلدان العالم العربى والإسلامى ، بالرغم من استهلاك التعبير على السنة أغلب الحكومات فى هذا العالم لتغطية الحقائق المريرة والواقع الأمر للإنسان الذى يعيش فى هذه المنطقة من العالم .

أبعاد المساواة :

المساواة الداخلية (فى الوطن) : تبدأ هذه المساواة بين المسلمين جميعاً ، وأصحاب الديانات الأخرى فى الحقوق والواجبات ، ونفهم هذا مما عرضه الأفغانى فى العروة الوثقى وعرضنا له من قبل ، وهو لا يدخر وسعاً فى دعوة مواطنيه إلي الاتحاد والألفة مع أصحاب الأديان الأخرى(٣) .

كان الأفغانى فيما يتصل بالمساواة الداخلية بين المسلمين وغيرهم يهدف لتجميع وتوحيد الأمة بأديانها المختلفة ، للتصدى للظلم والاستبداد الواقع على أفراد الشعب دون تفرقة أو تمييز .

ولم تكن دعوة الأفغانى لمقاومة الاستبداد دعوة نظرية ، بل إنها تعدت هذا لتطلب من الملوك والامراء الحكم الدستورى كما رأينا فى عديد من الأمثلة ووصفناه بأنه نوع من الوعى المقلوب لدى الأفغانى ، بالرغم من أنه

(١) المعجم العربى الحديث ، لاروس كندا ، ١٩٧٣

(٢) الفيومى ، المصباح .. ، مرجع سابق

(٣) أنظر ص ١١٠ ، ١١٢ من هذا الدراسة

توصل فى أواخر أيامه إلي أن الحكم الدستورى كالحقوق الأخرى لا يوهب ، ولكنه ينتزع ، على الرغم من هذا الفهم فوعيه يظل مقلوبا فيما يختص بالحكم وتطبيق الدستور[1] ، كما أوضحنا أعتقاده بأنه لتحويل الحكم المطلق لحكم شورى يكفى أحيانا إرشاد الملك ونصحة من عقلاء مقربين . شاهدنا هذا الوعى المقلوب الذى جثم على آراء الأفغانى النضالية فافقدها أهم ما يدفعها على الانطلاق نحو التغيير والمطالبة به والالحاح عليه ، خاصة فيما أتصل بحقوق افراد الأمة (بتعبير المرحلة التاريخية) ، وحقوق الإنسان (بتعبيرنا المعاصر) .

ولقد أشرنا من قبل إلي أن مفهوم الشورى لدى الأفغانى اختلف عن مفهوم الشورى لدى التراثيين الجدد ، حينما يعلنون أن الشورى غير ملزمة ، وأن الحاكم يترفع عن المساءلة أو المحاسبة ، فلا يسائله ولا يحاسبه إلا الله ، هذا الفكر وجدناه لا يتفق وروح المشروع الأفغانى ، فالشورى وجدناها لديه تأخذ معنى ملزما ، إذ أن الأمة لديه هى التى تتوج الملك ، والدستور هو الذى يحدد العلاقة بين الملك والرعية ومادام الملك منفذا ، محترما للدستور ظل فى موقعة ، وإلا أطيح به ، والحكم الدستورى يتحدد لديه حين طالب بحكم مصر بأهلها عندما يشترك الأهالى فى هذا النوع من الحكم ، وهو ما أطلق عليه « الحكم الدستورى الصحيح »[2] .

المساواة الخارجية (بين الأمم) : كما أشرنا من قبل لن تحقق هذه المساواة قبل أن تتحقق المساواة الداخلية بين المسلمين ومواطنيهم من الأديان الأخرى وبين مجموع المواطنين وبين الولاة والسلاطين عن طريق الدستور ، إلا أن هذا كما أشرنا غير كاف ، إذ ينبغى لأمم الشرق أن تأخذ بأسباب التقدم والرقى ، حتى تستطيع أن تتساوى مع الأمم الغربية ، بالاضافة إلى تمسكها

---

(١) راجع صفحات ١١٤ - ١١٦ من هذه الدراسة

(٢) راجع ص ١١٦ من هذه الدراسة .

بخصوصيتها الثقافية (هويتها الإسلامية) ، وترابطها واتحادها ضد المؤامرات الاستعمارية التى تتعدى على حقوق شعوبها ، هذا كله كفيل بأن يجعلها تتساوى مع الأمم الأخرى المتقدمة ولقد رأينا كيف يقطع الأفغانى الطريق على بعض كتاب الغرب ممن قسموا العالم إلى جنسين : حينما شجب التفريق بين العنصرين السامى والآرى ووصفه كالتفريق بين الشعوب يرجع فى الحقيقة إلى العصبية اكثر من رجوعه إلي العلم [١] وقد حاول الأفغانى فى أكثر من موضع التنبيه على أن المساواة الحقيقية بين الشرق والغرب فى العلاقات الدولية لن تتم إلا فى اطار من العدل بين الأمم ، والعدل لدى الأفغانى « قوام الاجتماع الإنسانى وبه حياة الأمم ، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلي الزوال » [٢] وهو يؤمن أن القوى بين الغرب والشرق لن تتعادل إلا بالتكافؤ في القوة الذاتية والمكتسبة ويعتبر هذا هو الحافظ للعلاقات والروابط السياسية .

والأفغانى يود أن يكون الحق في العدل والمساواة حقا إنسانيا معمولا به يتخطى الحدود والاجناس ، ولا يخضع لأمة دون أخرى إذ كما يقول : « خليق بالإنسان كما أنه نوع واحد أن لا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطنا - بمعنى أن وحدة النوع ، تقتضى وحدة المكان » [٣] ، وهو بهذا أقر حقا من حقوق الافراد المشروعة في التنقل والإقامة تأسيسا على ما هو مشترك بين بنى البشر (النوع الواحد) ، ولعل تصديه للاحتلال البريطانى لم يكن ينبع من عنصرية عربية اسلامية تجاه البريطانيين ، ولكن من أجل حق الإنسان في العدل والإنصاف بصرف النظر عن جنسية هذا الإنسان إذ كما يرى « الانكليز كأمة ليس من ينكر أنها من أرقى الأمم - تعرف معانى العدل وتعمل بها ولكن فى بلادها ومع الانكليز أنفسهم - وتنصف

(١) قدرى قلعجى ، أعلام الحرية (المرجع السابق) ص ٥٦
(٢) محمد باشا المخزومى ، جمال . مرجع سابق ص ٢٥٢
٣) محمد باشا المخزومى ، جمال ، مرجع سابق ص ٨١

المظلوم إذا كان من الانكليز - تعلم أن للإنسان حقا فى الحياة - وهذا الإنسان في عرفهم هو الانكليزى ، وغيره من البشر ليس بإنسان » [(١)] ، وهو في هذا يتصدى لما يتشدق به المستعمرون من إدعاء للعدالة للجميع ، وهى في حقيقة الأمر عدالة تكيل بمكيالين ، وتفرض وصايتها على الإنسان أيا كان وعلى حقوقه المشروعه ، « أن قصدى فى كل ما قلت وتحدثت إن هو إلا كشف ما تدعيه هذه الدولة العظيمة من العدالة ، وما تختص به نفسها من الوصاية على نوع الإنسان » [(٢)] .

الشرق والاستعمار :

على الشرق الإسلامى إذن النهوض من عثرته ليفرض هذا التكافؤ عمليا على الغرب ، وهو لا يفرضه إلا إذا إستطاع النهوض الحضارى المادى في طريق استعادة قوته وهيبته المفقودتين بمقاومته للمستعمرين ، حينئذ ستتعادل القوى وتصبح العلاقات والروابط السياسية بينه وبين الغرب وسيلة للتعاون القائم على الانصاف والمساواة ، وليس وسيلة للإستعمار القائم على ضعف حال الشرق وخموله - كما رأينا - ، ولتحقيق هذا المطلب وجدنا الأفغانى يطرح فكرة الجامعة الإسلامية ضمن مشروعه الكبير ، فإذا كان من حقوق الأمم مقاومة الاستعمار، فإن الأفغانى يكسب هذا الحق سندا علميا ، حينما يصبح الاستعمار أمراً غير حتمى ، لذا فمحاولتنا نحن أبناء الشرق تجاوز محنتنا التى مكنت المستعمرين منا لن يتأتى سوى باتحادنا ومقاومتهم وكشف اساليبهم الاستعمارية المختلفة[(٣)] . ورأيناه يقدم لنا الأمثلة كالأمة الأمريكية التى استماتت في طلب الاستقلال واستطاعت تحقيق مبتغاها فيه حينما وجدت انجلترا مقاومة الأمة الشديدة إذ أن « دهاة

---

(١) المرجع السابق ص ٤٠٣

(٢) المرجع السابق ص ٤٠٣ - ٤٠٤

(٣) أنظر ص ١١٨ من هذه الدراسة .

الانجليز أعقل من أن يتوهموا إفناء أمة بأسرها تتفق وتستبسل ، تطلب الموت في سبيل استقلالها » [1] والأمة الاسلامية- بنظره - لا تختلف عن الأمم الأخرى في هذا ، غير أنها لا تقوم على الجنسية فالمسلمون لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبات الاجناس وإنما ينظرون إلي جامعة الدين [2] والأفغانى يعلم أن الوحدة الإسلامية تحت خلافة واحدة أمر بعيد المنال ، لذا ما أراده هو بيان أن الأمن في المنطقة لا يتجزأ وإن مسئولية الحكام تجاه بعضهم البعض ليست مسئولية دينية فقط ، ولكنها مسئولية أمنية أيضا : « لا التمس بقولى هذا أن يكون مالك الامر فى الجميع شخصاً واحداً .. ولكن أن يكون كل ذى ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الاخر ما استطاع ، لأن هذا بعد كونه اساس لدينهم تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجة في هذه الاوقات » .[3] فى هذه الحالة يستطيع الشرق تحقيق المساواة مع الغرب ، بعد أن تتعادل القوتان .

المرأة والمجتمع والعالم :

في مناخ تُرك فيه أمر البلاد والعباد يتحدد فى بلاط السلاطين وولاة الامور ، وانشغل فيه علماؤه بأمور العبادات لدرجة حار فيها الطهطاوى في ترجمة مصطلح « الحرية » ، وما يعنيه حتى يقربه لافهام مواطنيه الذين كانوا قد قدموا استقالات جماعية لعقولهم « وما يسمونه الحرية (في فرنسا) ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف ، وذلك لان معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الاحكام والقوانين ، بحيث لايجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هى المحكمة المعتبرة »[4]

(١) المرجع السابق نفس الموضوع .
(٢) العروة الوثقى ، ص ٥١ ، وأنظر أيضا عبد الباسط محمد حسن ، جمال الدين ... و ص١١٩
(٣) قدرى قلعجى ، أعلام الحرية ، مرجع سابق ، ص ١٠٤
(٤) رفاعة الطهاوى ، تخليص الإبريز فى تليخص باريز ، ص ٨٠

فى هذا المناخ تكتسب اطروحت الأفغانى أهميتها لم يتحدث عن حقوق الإنسان أو الشعوب بطريقة مباشرة إلا أن ما قدمناه - منذ قليل - يرقى ليس في تأكيد هذه الحقوق فقط ولكن يؤسس طريقا في النضال من أجل الحصول عليها والتمتع بها ، لنا أن نلحظ أنه قد وضع يده على مسائل لم يكن التفكير فيها فى عصره مطروقا دون عقبات وخيمة ، فالمعروف أنه لم يكن يحبذ مساواة المرأة بالرجل بالطرق التي كانت مطروحة بها فى عصره ، ومع ذلك فقد اتخذ موقفا متقدما - بعض الشىء - عن اقرانه من الحجاب « عندى لامانع من السفور إذا لم يُتخذ مطية للفجور » [1] ولم يمنعه موقفه السابق فى أن يقرر وبشجاعة منقطعة النظير - في هذا العصر - أن تخلف المرأة وجمودها - في عصره - إنما هو نتيجة لحجر الرجل عليها » ، المرأة وقفت جامدة خاملة يعمل في تمادى جمودها وخمولها ، وعدم نهوضها الرجل - ويقيدها - الرجل ، ويقتل مواهبها - الرجل ، تارة بدعوى الدين . وأخري في عدم كفاءتها من حيث التكوين ، مع أن دعوى التكوين ، والمواهب من قوة جسم وصحة عقل ، ما كانت علي نسبة واحدة ، في الرجال كافة ، ليصح أن يحكم علي تجرد النساء منها ... » [2] ، وهو ينتصر للمرأة حينما يفضح الآراء السائدة في المجتمع ، وضروب وأشكال التربية التى تجحف بالمرأة ،وتحصر مواهبها ، « وما جاز وجوده فى الرجال من هذا القبيل ، لا يستحيل وجوده فى النساء (المواهب المختلفة) بل هو من الممكنات - خصوصاً وقد أتى على المرأة حين من الدهر كانت مع الرجل في مستوى واحد - وأما التكوين فى أمره الرئيسى ، من رأس ودماغ ، وإرادة وتمييز - ليس فيه تباين ، أو تغاير ، أو تعدد - بمعنى أن الرجل ليس له رأسان ، وللمرأة رأس ونصف ، أو نصف رأس ، أو في الأول أربعة آذان

---

(١) محمد المخزومى ، خاطرات ، مرجع سابق ص١٠٨

(٢) المرجع السابق ، ص١٠٨

وفي الثـانى أقل من ذلك - والذى نراه مـن التـفـاوت إن هو إلا من حـيث التربـيـة وشكلهـا ، وإطلاق السراح للرجل وتقـيـيـد المرأة فى عـدم البـراح من الخدر ، وحصر مواهبها في ذلك المضيق » [1].

ولـم يفت الأفغانى أن يقف ضد الحرب ، بل ويستـهـزىء من مثيـريها : « الانسـان فى مـدنيـتـه الحاضـرة ، وفي مكـتسـبـاته العلمـيـة ، والأدبـيـة ، والعلمية ، وفى بذل ثمرات سعية في سبيل الحروب ، أو استثمار ثروته فيها ، وفي مرضاة موقدها ، أو رضائه عنها ، ووقوفه فيها تلك المـواقف التـى لا تقفها الحيـوانات ، ولا الحشرات - فهو أحط منها - وليس ثمة مدنيـة ، ولا علم ، بل جـهل وتوحش» [2] . ويمكننا أن نردد بكل فـخـر مع الأفـغـانى بأنه « خليق بالإنسـان كـمـا أنـه نوع واحـد أن لا يكون له غـيـر هذه الكرة الارضية الصغيرة وطنا - بمعنى وحدة النوع تقتضي وحدة المكان [3] .

(١) المرجع السابق ، نفس الموضع
(٢) محمد المخزومي - خاطرات .. مرجع سابق ص ١٤٠
(٣) المرجع السابق . ص ٨١

خاتمـــة

الأفغانى من الماضى إلى المستقبل

فى الحقيقة لم يختلف الدارسون على شخصية تاريخية مثلما اختلفوا على شخصية الأفغانى ، وكما وجدنا من قبل أن الخلاف قد تطرق إلي مولده ونشأته وموطنه ومذهبه وإلى بعض من مراحل حياته وحتى علي مماته والظروف التى صاحبت وفاته ، ليس هذا فقط ، بل إن الاختلاف قد تطرق أيضا إلي أفكار الرجل الدينية والاجتماعية ومقاصده السياسية ، بل إلي عقيدته وإيمانه ودوره في الشرق الإسلامى ، ولعل الذى يدعو للعجب هو تضارب مصالح المختلفين وركوب كل طرف لأفكار الرجل ومحاولة وضعها فى الأطر التى تخدم مصالح وتوجهات كل طرف ، مما يوحى بأن الأفغانى كان له أكثر من وجه يتناقض كل منهما مع الآخر !!

والغريب أن تشمل خريطة هؤلاء انتماءات سياسية متعددة ، مما حدا حتى ببعض الدارسين المخلصين لأفكار الأفغانى بأن يعتبروا أن بعض أفكاره متناقضه ! والسؤال المشروع والذى يلح علينا بهذا الخصوص هو : لم كل هذه الضجة المثارة حول شخصية الأفغانى ؟ لعل فى دراستنا فى الفصول السابقة ما يتيح لنا أن نضع أيدينا على بعض الحقائق والتى يمكن أن توضح لنا بعض الشىء أسباب هذا التناقض الذى يبدو على أفكاره إلا أن هناك أسباب أخرى نحاول إيجاز بعضها على النحو التالى :

* إن شخصية الأفغاني ، شخصية سياسية مناضلة ، كان لها الأصدقاء كما كان لها الأعداء ، كتُب عنها فى عصرها من أناس ناصبوا الأفغانى العداء أو ناصروه ضد خصومه السياسيين ، وبالتالى ما كتب عنه لم يكن يبتغى وجه الحقيقة أو الدراسة الموضوعية ، سواء من المؤيدين المدافعين ، أو الخصوم المهاجمين .

* إن إشكالية الأفغانى التى ذكرناها آنفا مازالت بصياغتها القديمة إلى يومنا الحاضر تشكل نفس الإشكالية التى يعانيها المفكرون المعاصرون وإن اختلفت طرق التعبير عنها ، وبالتالى دراسة أفكار الأفغانى ليست دراسة مهملة فى ذمة التاريخ ، ولكنها مازالت دراسة الواقع الحاضر واستشراف المستقبل ، بمعنى أنها دراسة مازالت حاضرة حضور أسبابها ودواعيها حتى الآن .

* إن الأفغانى كسياسى ، يتميز كغيره من السياسيين بالمناورة والتكتيك والتلون وإن كان قد تفوق على سياسى عصره ، لوضوح هدفه السياسى وإيمانه العميق به ، بالإضافة إلي أنه كان بعيدا عن المناصب السياسية مما أبقى على وجوده في الساحة السياسية طيلة حياته ، وبذلك اكتسب بعدا آخر ميزه عن معاصريه حيث ينتهى دور كل منهم بمنصبه السياسى الذى احتله ، هذا السياسى المخضرم ، الذى بدأ العمل السياسى مبكرا وحتى وفاته ، كان عليه بالمناورة والتكتيك - كما أوضحنا سلفا - لكسب الأنصار والاشياع وبالتالى ظهرت مواقفة التكتيكية التى احتلت مساحة زمنية أكثر من معاصرية من السياسيين وكأنها جزر منعزلة يبدو عليها التناقض أحيانا ، وفى بعض الأحيان الغموض ، بينما لم يبد هذا على أفكار معاصرية من السياسيين لقصر عمرهم السياسى .

* تعدد مواهب وثقافات الأفغانى جعله يخوض فى أمور متعددة ويبدى آراء كثيرة مما ساعد على الخلط فى بعض الأذهان ، فاعتبره البعض مصلحا

دينيا ، والبعض الآخر فيلسوفا للشرق ، والبعض سياسيا ، بالرغم من أن كل هذه الأبعاد تلتقى فى شخصيته متناغمة ولا تتنافر لتحقق أهدافه السياسية التى كرس من أجلها كل إمكاناته وبالتالى الأبعاد الأخري من شخصيته .

* أن التنقل المستمر بين بلدان الشرق الإسلامى لم يتح له يوما فى حياته الاستقرار وبالتالى لم يستطع أحد من معاصرية الذين كتبوا عنه أن يعاشره طيلة حياته معاشرة كاملة ، حتي الشيخ محمد عبده أكثر الذين عاشروه ، لم تدم عشرته له سوى اثنى عشر عاما فقط ، هذا جعل كل منهم يرى فى الأفغانى ماكان يشكل بؤرة اهتمامه فى الوقت الذي عاشره فيه فقط ، وبالتالى تعددت الرؤى ، بقدر تعدد بؤر اهتمامات الأفغانى المرحلية وما كان أكثرها ، حتى وإن كانت جميعا تعبر عن إشكالية واحدة ، فإن المناورة السياسية - المشار إليها سلفا - كفيلة بافسادها أو على الأقل بتحويرها .

* إن النضال الذى خاضه الأفغانى ضد الاستعمار الانجليزى فى المشرق العربى ، وضد استبداد حكام المشرق إلى جانب الوطنيين فى مصر والهند وايران وافغانستان وتركيا .. إلخ كان كفيلا باحتلاله فى ضمائر هذه الشعوب أرفع مكانة (*)، وبالتالى حاولت كل القوى ذات المصالح المتضاربة بأن تنسب الأفغانى لها وبالتالى لم تتبن من آرائه سوى الآراء التى تدعم مواقفها وتتماشى وتوجهاتها ومصالحها الحيوية ، هذه العملية التى ساهمت فى التعتيم على بعض جوانب الأفغانى ، لم تظهره متناقضا فى آرائه فقط بل أيضا أخرت النظر إلى أفكار وآراء الأفغانى في صورتها الكلية العامة ، وساهمت فى الترويج لتلك النظرة التجزيئية لآرائه التى نراها حتى اليوم .

(*) يكفى أن نشير هنا فقط إلي أن لقب « السيد » كان يورد فى كل مره يذكر فيها اسم جمال الدين فى كل الكتابات عنه .

* قلة إنتاج الأفغاني المقروء - بالرغم من اشارتنا فيما سبق للسبب فى هذا جعل الباحث يبذل جهدا مضاعفا للتعرف على أفكاره وتلمسها وأكثرها لم يكتبه الأفغانى بشكل مباشر ، بل كان مستقيا من آخرين صاحبوا الأفغانى في بعض مراحل حياته ، هذا الفقر فى التأليف أرخى بظله على من اضطلعوا بتقييم دور وأفكار الأفغانى فى الشرق الإسلامى .

* بعض المحاولات التى بذلها بعض المستشرقين للنيل من جمال الدين الأفغانى ذاته - كمحاولة للثأر - وهم بهذا إنما يوجهون سهامهم إلي أكثر الرموز المناضلة عنادا فى الشرق الإسلامى ، هذه المحاولة ذاتها كانت تبغى إخماد نيران أضرمها الأفغاني بآرائه وأفكاره وجسدها بنضاله ، ومما جعل الخلط والاختلاف يصل إلى أوجه ، هو محاولة تبنى بعض مفكرى الشرق لبعض هذه الآراء دون إدراك الأبعاد التى ترمى إليها ، مما صعد خلافا ، ما كان له أن يقوم ، وفى الجانب الآخر تمسك الكلاسيكيون بمقولات لا تستطيع الاستجابة لوقائع الواقع المستجد ومحاولة التصدى لكل جديد باسم آراء الأفغانى أيضا .

هذه الافكار وغيرها كثير تعتبر إحدى أهم العوامل التى ساهمت في تصعيد الخلاف حول شخصية الأفغانى ، والحقيقة التى يتجاهلها أغلب المحللين والباحثين ، هى أن الأفغانى لم يكن المصدر الوحيد للوعى الوطنى والقومى فى مصر ، أو بمعنى آخر لم يكن هو الباعث الأوحد لهذا الوعى ، إذ أن الوعى القومى والوطنى قد ظهر قبل مجيء الحملة الفرنسية بسنوات بعيدة ، وأخذ ينمو وينضج تعبيرا عن الواقع الاجتماعى الذي أخذ يتحدد ويتضح - كما رأينا من خلال المقدمة - لهذا نجد أن النجاح الذي حققه الأفغانى بمصر كان نتيجة لأن الجو كان مهيئا من قبل لمثل هذا النجاح ، وكان ظهوره فى أعقاب صحوة كبرى انتابت الأزهر وكان أحد أعلامها الشيخ حسن العطار وتلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوى ، ثم الشيخ محمد

عبده والذى يعتبر من ألمع تلاميذ الأفغاني ، وهو امتداد لصحوة الأزهر السابقة ، ولعل الذى شده إلى الأفغانى هو أنه وجده متسقا لما كان يطمح إليه شباب الأزهر في هذه الآونة من محاولة اكتساب معارف جديدة ، وعدم الاكتفاء بالعلوم الدينية فقط .

لذا ظهر الأفغاني في مصر كامتداد لهذا التيار ، ولم يكن نبتا غريبا عن التربة المصرية ، أو استحدث فيها مالم يكن فيها ، وعلى هذا يكون التأثير الأفغانى على الفكر المصرى الحديث ليس تأثيرا بقدر ما هو توجيه لهذا الفكر - فى هذه المرحلة - حيث استند هذا الفكر على جذوره الأولي فى الواقع الاجتماعى قبل مجىء الأفغانى نفسه بنحو مائة عام ، أي أن الأفغانى لم يبدأ من فراغ ، حتى دعوة الحزب الوطنى الذى أسسه بشعار «مصر للمصريين» هى دعوة مصرية صميمة ولعلها ظاهريا لا تتفق وتوجهات الأفغانى الإسلامية والواضحة ، إلا أننا وقد أشرنا من قبل عن الأفغانى السياسى وهو الذى يرفع الشعار الذى يلتف حوله الناس ، مادام سيدعم فى النهاية أهدافه السياسية ، إنه التكتيك الذى برع فيه ذكاء الأفغانى السياسى ، فعن طريقه استطاع أن يدفع المد الوطنى نحو مقاومة الاستعمار الإنجليزى وهذا بتبنى مطالب الحركة المتنامية والمتصاعدة ذاتيا في البني الطبقية المصرية ، خاصة قبل مجيء الحملة الفرنسية ، وهكذا إن لم يكن المناخ مهيئا ، ما كان للأفغانى أن ينجح ، وما كان له أن يجد تلك الاستجابة الكبيرة فى مصر ، بل على العكس ، وجد أن هذا الوتر هو الذي يمكن عن طريق الضرب عليه حشد الأنصار والتصدى السريع لمخططات الغرب الاستعمارى ، ففي مجال التذكير باللسان والآداب والتاريخ يرى الأفغانى ، أن هذا كله يتوقف على تعليم وطنى « يكون بدايته « الوطن » ووسطه « الوطن » وغايته الوطن ويجب أن يكون الوطن في مفهوم الشرقيين كقاعدة حسابية : إثنان في اثنين ، يعملان أربعة . فلا تستطيع المذاهب أو الطوائف أن تدعيها خاصة ، ولا أن تحاول نقضها .

هذا هو الوطن وهكذا يجب أن يكون التعليم الوطنى »[1] ، لذا نجده في كل مناسبة يحاول تأجيج هذه الدعوة الوطنية ، «لا أريد أيها السادة أن اذكركم بمجد آبائكم الكرام » «إن المصريين قد بلغوا من الهندسة ذروتها ، ومن الحساب غايته ، ومن المساحة قاصيتها ، ومن فن جر الأثقال منتهاه ، وعلموا اليونان الحكمة والفلسفة ، بل أن شخصا واحدا منهم قد بعث فى اليونان روح المعرفة ، وعلمهم فن تدبير المنزل على حين كانوا همجا متوحشين ، وأبان لهم كيفية الزراعة والصناعة على حين كانوا يتعيشون بالصيد والقنص ، وإن جل علمائهم ، ومعظم حكمائهم لم ينالوا الفلسفة إلا بما تعلموه في مدرسة مصر العظيمة »[2] ...

ويحاول الأفغانى أن يؤكد على هذه الروح الوطنية ليس للمصريين فقط ، بل للأقطار الأخرى التى تزخر بحضارات قديمة ، «ولا أذكركم بالفينيقيين وأنهم وضعوا أصول الصناعة ، وخاضوا عباب البحار ، وكانت إنجلترا واليونان من مستعمراتهم ولا تزال أسماء بلاد أسبانيا (وسلانيتا) شاهدة بأنهم رفعوا على تلك الاقطار ألوية تمدنهم ، وأن أهلها كانوا لا يعرفون الصناعة ولا التجارة ... وأنهم علموا اليونان الخط وكان أعظم حكمائهم منسويا إليهم وهو (تاليس الصورى) »[3] .

وهو لا ينس الحضارة الكدانية أيضا ليبث روح الحماس والوطنية فى أهلها « ولا أعيد ذكر الكلدان جدودكم الأول الذين أنشأوا صناعة النحت ، وقسموا الفلك بالدوائر وعرفوا معول النهار ومنطقة البروج ، ودائرة نصف النهار ، ووضعوا الإسطرلاب ، وعرفوا القطب واخترعوا الكرة ذات الحلقتين »[4] .

---

(١) محمد المخزومى : خاطرات .. ص ٨٦

(٢) جريدة مصر عدد ٤٧ فى ٢٤ مايو سنة ١٨٧٩ م

(٣) المرجع السابق .

(٤) جريدة « مصر » عدد ٤٧ في ٢٤ مايو سنة ١٨٧٩ م

وهو يحاول أن يستلهم هذا الروح الوطنى فى الشرق ويحشده في مواجهة المستعمرين « فإن الهرمين والمسلات وأعمدة الكرنك تفقأ بأصابعها الدهرية أعين المعترضين الذين يرمون الشرقيين بالهمجية وبالنقص فى النظر وأن تلول نينوى وأطلال صور وبعلبك ومنفيس وثيبه ما بقيت إلا لتثير الغبار على أبصار المفكرين الذين ينظرون إلينا بعين الإستخفاف والإحتقار »[1] .

وكذلك فعل مع مواطنى الهند حين ذكرهم بفضل علومهم القديمة على الإنسانية ، وهو يعمل في نفس الوقت علي تحميسهم ودفعهم للقيام بعمل إيجابى تجاه ما يتهددهم من غزو أجنبى وهو في الغالب ما يستخدم ذلك الأسلوب الوعظى الأثير لديه فيقول للمصريين « هبوا من غفلتكم ، اصحوا من سكرتكم ، انفضوا عنكم غبار الغباوة والخمول ، عيشوا كباقى الامم أحراراً سعداء ، أو موتوا مأجورين شهداء »[2] .

وهو يوجه خطابه إلى أبناء الشرق جميعا ليذكرهم بما هم عليه من ذل واستعباد « وأما أنتم يا أبناء الشرق فلا أخاطبكم ولا أذكرنكم بواجباتكم فإنكم قد ألفتم الذل ورضيتم بالمعيشة الدنيئة ، وأستبدلتم القوة بالتأسف والتلهف ، وصرتم كالعجائز لا تقدرون على الدرء والاقدام ، والجلب والدفاع ، والمنع والرفع فإنا لله وإنا إليه راجعون » [3] .

هذا الربط الذكى بين ما هو وطنى وما هو قومى على مستوى العقيدة ، استغله الأفغانى أقصى استغلال ليحاول إثاره المشاعر الوطنية فى أنحاء العالم الإسلامى وتأليبها ضد الاستعمار ، وعلى هذا نصل إلى نتيجة استباق الأفغانى لكل مصلحى عصره الدينيين ، لأنه لم يكن مصلحا دينيا بالمعنى المفهوم ، ولكنه كان سياسيا من الطراز الأول ، استطاع بذكاء شديد

---

(١) المرجع السابق

(٢) د . عبد الباسط محمد حسن وجمال الدين الأفغانى وأثره فى العالم ص ١٦٨ ص ١٦٩

(٣) المرجع السابق نفس الموضع .

أن يجعل من الدين دافعا ومثورا لجماهير المسلمين ، بحيث لم يبد الدين لديه كغاية فى ذاته ولكنه كان وسيلة لتحقيق السعادة الانسانية بالتحرر والكرامة الوطنية بقهر المستعمر والمساواة داخل الوطن وخارجه ، وهكذا يستطيع المسلم أن يضمن سعادة الدارين وإن كانت دعوته تنصب بالأولوية على سعادة الدار الأولي ، حتى أن هذه كفيلة بتحقيق سعادة الدار الآخرة ، حيث أن المسلك متوازى ويدفع فى النهاية إلي الثانية ويعبر عن هذا الاهتمام بقوله « الدين الإسلامى لم تكن وجهته كوجهة سائر الاديان ، إلى الآخرة فقط ، ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم ، وما يكسبهم السعادة فى الدنيا والنعيم في الآخرة ، وهو المعبر عنه في الإصطلاح الشرعى « بسعادة الدارين » وجاء بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة »[1] .

وهو حين يعدد أسباب تفسخ الدولة الإسلامية لا يقف على قاعدة التراثيين الكلاسيكيين ، بإرجاع كل تفسخ وانكسار إلي أسباب غيبية واهية بل يحاول كما أوضحنا سلفا أن يعدد جملة الأسباب العملية الواقعية بحيث تظهر فى التحليل الأخير وكأنها هى نفسها بمثابة الخروج عن الشرع وما يسميه الصراط المستقيم ، وعلى هذا النحو نفهم مقصده من تلك العبارة « من سار فى الأرض وتتبع تواريخ الأمم ، وكان بصير القلب ، على أنه ما انهدم بناء ملك ، ولا انقلب عرش مجد إلا لشقاق واختلاف أو ثقة بمن لا يوثق به ، وتخلل العنصر الاجنبي ، أو استبداد في الرأى ، واستنكاف عن المشورة ، وإهمال فى إعداد القوة ، والدفاع عن الحوزة ،أو تفويض الأعمال لمن لا يحسن أداء ها ، ووضع الأشياء فى غير مواضعها ، فيكون جور في الحكم ، وإختلال فى النظام ، وفي كل ذلك حيد عن سنن الله ، فيحل غضبة بالخاطئين ، وهو أحكم الحاكمين » [2] ، إذ يعتبر ما سبق هو ميل عن

(١) محمد المخزومى : خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى .. ص ٢٧٣ .

(٢) العروة الوثقى : عدد سبتمبر سنة ١٨٨٤ - انظر أيضا الرافعى : جمال الدين .. باعث « ص ١١٢ ، ص ١١٣ .

الصراط المستقيم وحياد عن الشريعة ، واتباع لأهواء الأنفس وخطوات الشيطان ، ويقرب لنا مثلا قرآنى أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، وهو يطالب العلماء الدينين بإيقاظ النائم وتعليم الجاهل بتبصيرهم بما سبق وبالتالى للوصول إلي وعد الله الحق باستخلافهم فى الدنيا .

هذه النظرة الواعية التى ربطت النتائج بمسبباتها الواقعية الحقيقية ، ولكن في قالب دينى ، كانت هى القفزة التى حققها الأفغانى فاستطاع بذلك ربط المفاهيم الدينية بمشاكل الواقع الذى يبغى إصلاحه ، وبهذا أضحى الدين لديه باعثا على التغيير حيث أخذ الخروج عن سنن الله لديه هذا الشكل العملى ، بينما ساد وظل حتى الآن فى قطاعات كبيرة من التراثيين الجدد هذا الربط الميكانيكى الذى يربط آليا بين الخروج عن الشريعة وبين نكسات العالم الإسلامى ، لذا نجد أن الأفغانى يتفادى في كل مرة يتحدث فيها عن أدواء الشرق تلك الظلامية الفكرية التى أشرنا إليها سلفا ، فبالإضافة إلى النص السابق حينما حدد بعض الأسباب العملية ، نجده فى نصوص أخرى يورد بعضها الآخر وفى نفس السياق العملى « لا نجد لتأخرنا غير سببين أصليين ، هما : التعصب والاستبداد » [١] « أن سلطة الغربيين وسيادتهم عليكم إنما كانت بارتفاع درجتهم فى العلوم والمعارف وانحطاطكم فيها »[٢]، « لا أرى لخروجنا من علة سوى الغيرة » [٣] أو حينما يتحدث عن أسوأ أدواء الشرق « داء إنقسام أهلية وتشتت آرائهم وإختلافهم على الإتحاد ، وإتحادهم على الإختلاف » [٤] .

---

(١) جريدة مصر ، العدد ٤٧ الصادر فى ٢٤ مايو سنة ١٨٧٩

(٢) المرجع السابق ، العدد ٤٢ الصادر فى ٢٥ إبريل سنة ١٨٧٩ .

(٣) المرجع السابق ، العدد ٤٧ ، الصادر فى ٢٤ مايو سنة ١٨٧٩

(٤) محمد المخزومى : خاطرات جمال الدين ... ص ٤٨ .

وبالرغم من أننا قد قررنا من قبل أن موقف الأفغانى تجاه نظرية التطور خاصة في رسالة الرد على الدهريين هو موقف تكتيكى وتعتبر الرسالة رسالة إيديولوجية صريحة ينبغى فهمها فى هذا الإطار ، إلا أن هذا لا يثنينا عن المحاولة النقدية لموقفه تجاه المذاهب المادية - حتى على الرغم من فهمنا السابق - فعلى الرغم من الأسلوب الوعظى الذي التزمه الأفغانى - وأشرنا إليه من قبل - نجده يحاول نقد المذاهب المادية في وريقات معدودات ، بينما عبّرت هذه المذاهب عن نفسها فى آلاف المجلدات ، مما كلفه بما لا طاقة به .

ومذهب دارون التطورى والذى أقامه على المنهج العلمى التجريبى وأنشأ المجلدات فى شرحه ودحض النقد الموجه إليه ، لا يمكن نقده إلا بنفس المنهج العلمى التجريبى ، والذى لم يكن يملكه جمال الدين ولا أغلب مفكري عصره ، فقد افتقدوه منذ زمن بعيد ، بعدما أورثوه للأوربيين ، أضف إلى أن جمال الدين لم يحاول فى رسالته نقد مذهب دارون التطورى وحسب ولكن أراد أن ينقد كل ما نتج عن هذا المذهب من الناحية الفلسفية والكونية والاجتماعية والسياسية ، مما جعله يحمّل ذاته بما لا طاقة له به ، فقد كانت مهمة صعبة على فريق بحث كامل ، فما البال بتصدى مفكر واحد لهذا العمل وبرسالة صغيرة كرسالة الرد علي الدهريين ، هذه الحقيقة فرضت عليه ألا يناقش آراء دارون إلا من الناحية النظرية والمنطقية ، ولم يناقشها علميا تجريبيا ، وكان هذا هو الأولى وهذا لم يتأت له نظرا لارتباطه - كما أوضحنا - بطريقة علوم عصره .

ما يمكن أن نضيفه إلي هذا أيضاً هو انعدام المنهج والرؤية العلمية فى تصوره ، فهو ينشد تجاوز الحاضر ، بالأخذ عن العلوم الأوربية ، ولكنه لم يستطع تحرير تراثه الذى يثقل عليه ويتنفسه بمنهج علمى وفى نفس الوقت أراد أخذ هذه العلوم الأوربية لكن بتطبيق نفس مناهج علومه القديمة عليها ، أى محاولة سحب هذه العلوم وفهمها من خلال التراث ، ولقد كان من

الممكن أن يحقق هذا الأسلوب تقدما ما إذا خرج عن طريقته النظرية فى النقد ، لطريقة أخرى تجريبية ، أى إذا خرج عن منهجه المنطقى وقد كان فى الغالب « قياس الغائب على الشاهد » إلي منهج آخر حتى ولو كان قديما إلا أنه يعتمد على التجربة والواقع المعاش ، كان هذا كفيلا بأن يطور من آرائه النقدية ويجعلها على مستوى الفكر المراد نقده ، وبهذا تكتسب رسالته الايديولوجية بُعدها العلمى الذى كان كفيلا بألا يجعلها تبدو بهذا السفور .

ومع ذلك فإذا حاولنا بمقارنة بسيطة بين نظرية التطور فى الغرب ، وبين الكيفية التى فهم الأفغانى بها النظرية ، إضافة لاستنتاجاته ونتائجه التى توصل إليها من خلال النظرية ، سوف نضع أيدينا على هذه العقلية السياسية الفذة التى استطاعت الاستفادة بالنظرية لأقصى حد .

نظرية التطور فى الغرب :

(أ) المبادىء الاساسية : الانتخاب الطبيعى ، والصراع على البقاء .

(ب) جوهر الفكرة : أن القوانين التى تؤثر فى الاحياء هى : النمو مع التكاثر والتغير بالفعل المباشر وغير المباشر للظروف الخارجية للحياة ولظاهرة الاستعمال وعدم الاستعمال ، ونسبة لازدياد الأنواع عظيمة تؤدى إلى قيام صراع من أجل الحياة وبالتالى إلى الانتخاب الطبيعى المنطوى على انحراف الصفات وانقراض صور الحياة الأقل تحسنا وملاءمة للظروف[1]

(جـ) نتائج الفكرة : أدت إلى أن تُستخدم كغطاء للنهب الاستعمارى فى المستعمرات ، وأداة صالحة لتبرير المنافسة الرأسمالية على الأسواق العالمية ، بمعنى آخر تكريس النظام الرأسمالى الدولى .

---

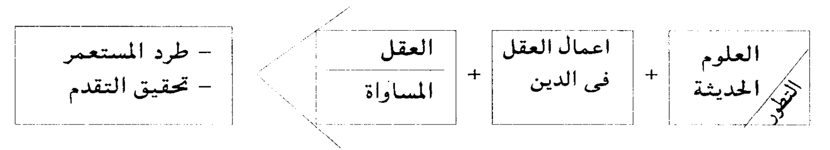
(١) دارون ، أصل الانواع ، ترجمة إسماعيل مظهر ، ص ٧٧٧

نظرية التطور فى الشرق العربى كما فهمها الأفغاني :

(أ) المبادىء الاساسية : المادة ، والقوة والادراك وبعد أن غيرّ الأفغانى رأيه : مبدأ الانتخاب الطبيعي ويرجعه للعرب .

(ب) جوهر الفكرة : « أن جراثيم الأنواع كافة ، خصوصا الحيوانية ، متماثلة فى الجوهر ، متساوية فى الحقيقة ، وليس بين الأنواع اختلاف جوهرى ، ولا انفصال ذاتى ، ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى ، بمقتضى الزمان والمكان ، وحكم الحاجات والضرورات ، وقضاء سلطان القواسر الخارجية »(١) ثم يضيف أنه على رأس هؤلاء دارون الذى ألف كتابا يثبت فيه أن أصل الانسان قرد ثم ترقى . وبعد تغيير موقفه : هدف الماديون إلى « اثبات التدرج الذى سار فيه الانسان من الحيوان وكان دليلهم ما فى القرود من الذكاء والحركات وتركيب الاعضاء ، ومقارنتهم أجنة الانسان بتلك التى لذوات الفقر حتى الحيوانات القديمة منها ».

(جـ) نتائج النظرية : -

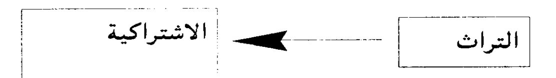


ويعتبر الأفغانى أن العلوم الحديثة والتطور جزء منها ، بالاضافة إلي إعمال العقل فى الدين بتنقيته من الشوائب التى علقت به ، والاعتماد على العقل والمساواة بأبعادهما التى أوضحناها من قبل ، سوف تؤدى إلي الهدف

(١) محمد عبده ، الثائر الإسلامى - جمال الدين ، مرجع سابق ص ١٢٠

الأساسى الذى يسعى إليه الأفغانى وهو طرد المستعمر ، وتحقيق التقدم ، أى إيجاد صيغة وسط تستطيع القيام بدور عملى لمهام آنية ، تعتمد على دمج وسائل العلم الحديث بتراث الشرق الدينى بعد القيام بتنقيته .

ولم يعتمد الأفغانى كغيره من معاصريه على نظرية التطور كوسيلة ينتقل عبرها إلي تبنى الفكر الاشتراكى ، وهو ما آمن به فى اواخر أيامه ، بل أستقى جذور هذا الفكر من تاريخه .



ويستقى الافغاني اشتراكيته - كما رأينا - من التراث ، ولا يترك أية فرصة ليكون مرجعه فى الغرب ، وقد بينا من قبل الاسباب التى دفعته لذلك ، إلا أن الملاحظ لديه أن الاشتراكية ليست امتدادا لنظرية التطور كما يمكن أن نرى لدى رواد النهضة الآخرين مثل شبلى شميل أو إسماعيل مظهرأو سلامة موسى وغيرهم .. فنظرية التطور التى أعاد لها الأعتبار لم يستنفذ طاقاتها الكامنة ، ومنها أن تكون منهجا يمكن تطبيقه كما ظهر لدى غيره ، وهو نفسه لم يهتم بتفاصيلها العلمية ، والشىء نفسه كان بالنسبة لتعامله مع الاشتراكية ، فلم يهتم بتفاصيلها ، ولا حتى بتعريفاتها بل أقرها كمصطلح ظهر لديه هشا ومهترئا ، يتميز باللاتعين وهو يستند فى القبول بها أيضا على ما جاء بالتراث من أقوال وسلوك .

ولدينا تجربة قديمة تمت في عصر المأمون فى القراءة الأيديولوجية التى قام بها العرب قديماً للفلسفة اليونانية ، وكانت قراءة أيديولوجية مستترة ، إذ اختلطت بالابستمولوجيا التى عرفها العرب ، بالإضافة إلى أن إفرازات الواقع العربى قد انعكست أيضا على هذه القراءة بحيث أصبح من الصعب التمييز بين الجوانب الإبستمولوجية أو الإيديولوجية فيها - كما أوضحنا من

قبل - على ضوء هذا نجد أن القراءة الأفغانية لعلوم عصره ومنها الداروينية ظهرت كقراءة إيديولوجية سافرة يمكن تمييزها بسهولة ويسر ودون عناء ، ومؤكد أن هناك عوامل كثيرة أثّرت على القراءة بما جعلها تأتى على النحو الذى جاءت عليه ، وفى مقدمتها أن كلتا القراءتين أضيف إليها من الواقع العربى المعاش ما أثّر على صياغتهما بالإضافة لجملة مؤثرات أخرى وقد تعرضنا فيما سبق لبعضها .

أيضا من الملاحظ أن القدماء قد امتلكوا تصورا معينا للتطور ، بمعنى أنهم قد أقاموا مذهبا متميزا لهم فى التطور ، بينما نجد أن الأفغانى لم يقدم مذهبا ، بل أن قراءته كانت قراءة نقدية للتطوريين المحدثين بمعنى أن آراءه وكتاباته اقتصرت على الموافقة أو الرفض بذكر بعض ما يدعو إلى كل من الموقفين ، أي أنها التزمت الجانب السلبى من البحث العلمى ولم تقدم الجانب الايجابى أو البنائى ، لقيام أى بحث يلتزم منهجا علميا معينا ، وقد تحدثنا سلفا عن المبررات الإيديولوجية التى قادت إلى هذا الجانب السلبى .

والجدير بالملاحظة أيضا أن أفكارا حول التخلف الواقع على الشرق تبلورت تبلورا خاصا فى أوساط المثقفين العرب ، وهى تتعلق بالاختلاف الكيفى للحضارة التى أنجزها الغرب وبسببها استطاع الهيمنه على الشرق ، إذ يرى كثيرون ومنهم جمال الدين - وعلى الرغم من تفتحه الفكرى - أنه لكى يتقدم الشرق فينبغى أن يتراجع الغرب وهكذا .. هذه الفكرة عُبِّر عنها في وقت لاحق بمقالات عديدة إلا أننا سنختار إحدى هذه المقالات ، وهى بعنوان « تنازع البقاء بين أوروبا والإسلام » وطرافة المقال أنها تعكس مدى شيوع الألفاظ والمصطلحات التطورية في هذا الوقت واستخدامها في الدوريات وفى موضوعات سياسية واجتماعية .. إلخ . وهى تعكس فى نفس الوقت مدى تأثير النظريات العلمية الغربية وخاصة التطور على أذهان المثقفين ، حتى حين يودون مهاجمة الغرب ، والتصدى له ، ويكفينا أن نأخذ

من المقال العبارة التالية : « التنازع على البقاء وهو مبتغى كل أثافي العالم اليوم وهو ما يسميه السياسيون والاجتماعيون بالتنازع فى هذا الوجود والتزاحم فى كل هذا العالم لتنال كل أمة قسطها من التاريخ وحظها أو شقائها »[١] .

ونحن نجد أن هذه الفكرة كانت حاضرة أيضا في ذهن الأفغانى إذ أنه يقول « دعوا العصر الجليدى يستحوذ على قارة أوروبا مرة أخرى ، ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره ، ويجعل الحياة فى هذا الإقليم متعذرا كما كان أولا ، وانظروا إذ ذاك إلي نهضة الشرق - خصوصا متى تغير شكل الحكم فى أهله - فترون الشرق قد عاد مشرقا بالعلماء ، زاهراً بحقائق العلوم ، مثبتاً مقررا لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقي أثرا . (وتلك الايام نداولها بين الناس) »[٢] .

هذه الفكرة السابقة تستبعد من أمامها فكرة حوار الحضارات وتعايشها بل أنها تؤثر بالسلب على فكرة الأفغانى السابقة فى التعادل بين الأمم لكى تكون هناك مساواة حقيقية وهو ما أسميناه لديه بالمساواة الخارجية حين تتعادل القوى بين الغرب والشرق ، على الرغم من هذا الوعى إلا أننا نجده فى قوله السابق لا يقر هذه التعادلية ، مما يوقعه تحت تأثير فكرة ظهرت في الشرق كما في الغرب على السواء فى هذه الآونة وهى فكرة إما الشرق المتقدم والغرب المتخلف أو العكس ولا سبيل آخر غير ذلك وكأنه قدر ، إلا أنه لفهم هذا الموقف من جانب الأفغانى ينبغى فهمه من خلال إشكاليته السابقة وتوجهه الإيديولوجي ، حيث قد دُفع دفعا مع بعض المثقفين العرب لتبنى هذا الموقف الذى فُرض عليهم لإنقاذ الهوية القومية من السقوط والتى تأثرت بفعل الغزو الاستعمارى القادم من الغرب .

---

(١) أبو نصار العربى : تنازع البقاء بين أوروبا والاسلام ، جريدة الشعب العدد ٢٧٥ الصادر فى ٥ يناير سنة ١٩١٣ ص ٢٤١ .

(٢) محمد المخزومى : خاطرات جمال الدين ... ص ١١٨ .

والحقيقة أن تقييم دور الأفغانى قد اختلف عليه كثيرا بل وأثار مجادلات كثيرة ، وذلك نتيجة لما أوضحناه من قَبل ، فنجد أن البعض يمزج بين آرائه والجامعة الإسلامية ليستخلص من هذا المزج بأنه كان تعبيرا عن إيديولوجية الطبقة الاقطاعية - الملاكية العقارية ، والتى حاولت التمسك بالإسلام كدعامة إيديولوجية للنظام الإقطاعى [١] .

وفي مجال تقييم أ . و . ف بوجو شيفيتش لدور الافغانى نجده يستند على جوهر تعاليم الافغانى المعادى للإمبريالية ، ويصفة بأنه كان تعبيرا عن مصالح البورجوازية القومية [٢] .

ويرى ز.ل ليفين أن تعاليم الأفغانى قد نتجت عن مجمل الحركة القومية التحررية لكل الشعوب الإسلامية على اختلاف الطبقات والجماعات الاجتماعية التي شاركت فيها . وأن هذه الحركة الهجينة ، قد حددت الطابع المتناقض لآرائه بدرجة كبيرة ، ويرى أن جوهرها المعادى للإمبريالية وتوجهها الليبرالى - الإصلاحى ، من ناحية ، ثم الدعوة إلى « الأخوة الإسلامية الشاملة » التى تنفى الصراع الطبقى فى نهاية المطاف ، والصياغة غيرالدقيقة أحياناً للأفكار المطروحة ، والمظهر الدينى لتعاليم الأفغانى من ناحية أخري ،قد استغلتها البورجوازية والإقطاعيون والأوساط التقدمية والرجعية فى البلدان الاسلامية من أجل تعزيز مواقعها ، وهذا هو الذى برر ل . ف ، أ ليفين تشخيص نزعة الجامعة الإسلامية فى سنة ١٩٢٠ بوصفها أحد التيارات التى تحاول « توحيد الحركة التحررية ضد الامبريالية الأوربية والأمريكية بتعزيز مواقع الخانات والملاك العقاريين ، والملات .. إلخ » [٣] .

---

(١) ز.ل ليفين : الفكر الاجتماعى والسياسى الحديث (فى لبنان وسوريا ومصر) ترجمة بشير السباعى ، دار ابن خلدون ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ ، ص ١٣٩ ، نقلا عن تاريخ الفلسفة مجلد ٤ ، سنة ١٩٥٩ ، ص ٥٠٤ ..

(٢) المرجع السابق ص ١٣٩ .

(٣) ز.ل . ليفين : الفكر الاجتماعى ... ص ١٣٩ - ١٤٠

والحقيقة سواء اختلفنا أو اتفقنا مع التقييمات السابقة ، فنحن نجد أن سؤالا مشروعا يفرض نفسه وهو عن المعيار الذى يمكننا الحكم به على أفكار تاريخية معينة بأنها كانت متقدمة أو كانت متخلفة - بالنسبة لعصرها - والمسألة ليست فى اعتبار ما إذا كانت الأفكار تساير الإلحاد فنعتبرها متقدمة والعكس ، وليس أيضا بالحكم على ماديتها ، إذا أننا لا نوافق بأي حال من الأحوال على قياسها بمعايير عصرنا ومفاهيمه لأنها محاولة ظالمة وغير تاريخية إذ أنها تستبعد هذه العلاقة الجدلية القائمة بين هذه الافكار وبين واقعها الفعلى ، بالإضافة إلي العلاقة الجدلية بينها وبين هذه الافكار التى تصارعت معها ، كتعبير عن الصراع الاجتماعى داخل واقعها المحلى ، لذا فنحن نعتبر هذه المحاولة ، محاولة لاختزال التاريخ وحرفه عن نموه الذاتى الموضوعى وتحميله بما لا يستطيع ان ينوء بحمله .

إذن فى تصورنا يصبح المعيار هو ماذا حققت هذه الأفكار لعامة الشعب وماذا أفادت في محاولة صياغة مشروع أو إيديولوجية للقاعدة العريضة من أبناء الشعب ، اعتمادا على أفكار تعتبر تقدمية في عصرها وليست كذلك فى عصرنا ، بالإضافة إلى إفادتها أيضافى محاولة التصدى للمشاريع الإمبريالية والوقوف بحزم ضد المخططات الغربية التى كانت تمهد السبيل لابتلاع الدول الشرقية ، هذا - من وجهة نظرنا - هو المعيار الحقيقى الواقعى ، وليس شيئا آخر ، لذا من المجافي للحقيقة تقييم هذه الأفكار على ضوء مفاهيم عصرنا وعلومه ، فالجدير هو تحليل هذه الافكار فى ضوء عصرها وفى سياق مفاهيم وقيم وعلوم العصر والتى هى وليدته ، فى مقابل الأيديولوجيات الأخرى المناوئة ، وبهذه الطريقة وحدها نستطيع الحكم على مدى تقدم هذه الافكار ، أي بمدى تعبيرها عن المطحونين من أبناء الشعب والتصدى للغزو الإستعمارى ، وكما أسلفنا أنه المعيار الذي نجده أقرب للواقع من المعايير الأخرى (لذا ينبغى النظر لآراء وأفكار وممارسات الأفغانى السياسية داخل هذا الإطار وعلى ضوء توجهاته الأيديولوجية ينبغى علينا معالجة أفكاره) .

يوميات تاريخية فى حياة الأفغانى

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٣٨			* مولد محمود سامى البارودى	* مولد الأفغانى في قرية اسعد أباد من قرى كنر التي تبعد ثلاثة أيام عن كابل .
١٨٣٩		* إصدار منشور الكلخانة في الاستانه (نوفمبر) تنازل السلطان عن جزء من سلطته لمجلس الأحكام القضائية . * احتلال انجلترا لعدن .	* طبع كتاب رفاعة تخليص الابريز بعد ترجمته بالتركية (سفارت نامة رفاعة بك)	* مولد الأفغانى (حسب بعض الآراء)
١٨٤٠	* حرب الافيون فى الصين		* برودون ينشر كتابة « ماهى الملكية » ؟ وشبنهور كتابة فى أسس الأخلاق .	
١٨٤١			* إلحاق قلم الترجمة بمدرسة الألسن التى كانت قد أنشأت فى سنة ١٨٣٥ . * فويرباخ ينشر كتابة « جوهر المسيحية »	
١٨٤٢	* انجلترا تحتل هونج كونج		* برودون ينشر كتابة «تحذير للمالكين»	
١٨٤٣			* مورس يخترع التلغراف فى الولايات المتحدة . * كير كيجارد ينشر « إما . وإما . » ، وينشر ستيوارت مل كتابة « نظام المنطق »	* الأفغانى يتعلم في المنزل تحت إشراف والده .
١٨٤٤		* مولد السيد محمد أحمد المهدى بالسودان	* مولد نيتشه	
١٨٤٥			* مولد عبد الله النديم .	

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٤٦	* حرب المكسيك ..والأزمة الاقتصادية الكبرى .			
١٨٤٨	* الثورات الاوروبية : * الجمهورية الثانية فى باريس ولويس بونابرت رئيسا للجمهورية . * ثورة المجريين والبولنديين والتشيك والصرب والكروات من أجل استقلالهم . * مذابح العمال فى باريس * إلغاء نظام العبودية فى المستعمرات الفرنسية . * هروب مترنيخ من فيينا * حركة الميثاق بانجلترا		* ستيورات مل ينشر كتابة « مبادىء الاقتصاد السياسى » وبرودون كتابة « حل المشكلة الاجتماعية »	
١٨٤٩	* انتصار الثورات المضادة على مدى القارة الاوربية ، وعودة مترنيخ لفيينا	* تولية عباس الحكم ، وإغلاق مدرسة الألسن في نوفمبر ، ونقل رفاعة الطهطاوى للسودان .	* كير كيجارد ينشر « رسالة في الأمل * مولد الشيخ محمد عبده . * الحكم بالاعدام على دستوفيسكى ، وعفو القيصر عنه قبل تنفيذ الحكم . * طبع كتاب رفاعة تخليص الابريز للمرة الثانية ، وكان قد طبع للمرة الأولى فى سنة ١٨٣٤	* يرحل مع والده لقزوين ليلتحق بمدرستها

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٥٠			أول معرض دولى فى لندن	* يرحل لطهران ويتتلمذ على آقاسيد صادق وينتقل بعدها للنجف فى العراق ويظل بها أربعة سنوات ، (تبعا لرواية من يعتبره ايرانيا شيعيا)
١٨٥١	أول انقلاب يقوده لويس بونابرت فى باريس			
١٨٥٢	* انقلاب جديد فى باريس يقود نابليون الثالث امبراطورا ، وحل جامعة الشيوعيين .		أول منطاد يطير فى سماء باريس	
١٨٥٣	* حرب القرم			
١٨٥٤			* مولد الشاعر إسماعيل صبرى	* وصوله للهند ومكوثه بها مدة سنتين لتعلم العلوم القديمة ، ومبادىء العلوم الأوروبية .
١٨٥٥	* بداية غزو الروس لتركستان ومنشوريا .		* وفاة كير كيجارد * المعرض الدولى فى باريس	* جمال الدين فى الهند .
١٨٥٦		* (يونية) التنظيمات الخيرية ، المساواة القانونية والمدنية لكافة رعايا السلطان .	* مولد اديب اسحق فى دمشق ٢١ يناير	* رحيل جمال الدين من الهند ، بغرض الحج .
١٨٥٧	* ثورة أهالى الهند على البريطانيين * الثورة الوطنية فى الهند ضد الانجليز وإخمادها .	* وفاة عباس الأول .	* وفاة أوجست كونت	* وصول جمال الدين لمكه .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٥٨		* إنشاء شركة قناة السويس . * وفاة توكفيل	* نشر دارون لكتابة « أصل الانواع »	* عودة جمال الدين لأفغانستان .
١٨٥٩	* الحرب الفرنسية النمساوية * وفاة مترنيخ * إخماد البريطانيون لثورة الهنود بالحديد والنار		* دارون يقيم مذهبة التطورى	* دخوله في سلك رجال الحكومة .
١٨٦٠	* اعلان ايطاليا الملكية من مدينة تورينو	* (٢٦ ابريل) صدور اول دستور في بلد	* وفاة شوبنهور * برودون ينشر كتابة « نظرية الضريبة »	
١٨٦١	.	اسلامى (تونس) .	* فصل رفاعة من نظارة المدرسة الحربية بعد إلغاءها فى نفس التاريخ	
١٨٦٢	* بسمارك الوزير الأول لبروسيا		* سبنسر ينشر كتابة « المبادىء الأولى » .	
١٨٦٣		* إسماعيل يعتلى عرش مصر .	* تكليف الخديوى إسماعيل لرفاعة الطهطاوى بترجمة «القانون الفرنساوى المدنى» و« قانون التجارة» . * انشاء قلم الترجمة الجديد ، واختيار رفاعة ناظر له . * (يناير) إصدار إسماعيل أمرا لناظر الأوقاف والمدارس بإنشاء٣ مدارس .	* سير الأفغانى فى جيش دوست محمد خان لفتح مدينة « هراة » بأفغانستان وملازمته له مدة حصار المدينة .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٦٤		* إسماعيل يقترض أول قروضه . * تولى شير على خان الإمارة فى أفغانستان بعد وفاة الأمير دوست محمد خان .		* إنضمام الأفغانى إلى الأمير محمد أعظم بعد الخلاف بين شير على الأمير الجديد وأخوته على الحكم . ثم تغلب محمد أعظم وحصوله على الامارة وتعيينه للأفغانى وزيرا أول .
١٨٦٥		* قرار إسماعيل باعادة تنظيم الوقائع المصرية . * وبعد ثمانية شهور يقترض إسماعيل قرضه الثانى . * تراجع اسعار القطن المصرى بعد انتهاء الحرب الامريكية الاهلية بعد فتح الاسواق للأقطان الامريكية .	* وفاة برودون	
١٨٦٦		* اسماعيل ينشأ مجلس شورى النواب كمجلس استشارى بمصر .		* الأفغانى فى كابل دون وزارة بعد هزيمة محمد أعظم وذهابه لإيران .
١٨٦٧		* نال إسماعيل فرمان يونيه الذى يمنحه لقب خديوى . * زيارة إسماعيل لمعرض باريس العام وظهوره بمظهر العاهل المستقل . * انشاء البنك العثمانى الامبراطورى .	* ظهور كتاب خير الدين التونسى « أقوم المسالك إلي معرفة الممالك » فى تونس » .	
١٨٦٨				* وصوله إلى الهند واقامته شهراً واحداً لتضييق السلطات عليه .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٦٩		* افتتاح القناه فى جو احتفالى كبير * استخدام إسماعيل لقادة أمريكيين فى الجيش المصرى بعد تسريحهم فى بلادهم عقب الحرب الاهلية التى انتهت فى ١٨٦٥ * فرمان نوفمبر اصدره السلطان العثمانى منتقصا سلطة الخديوى بمصر .	* ظهور كتاب « مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية لرفاعة الطهطاوى . * مولد الشاعر أحمد شوقى .	* خروج الافغانى للحج من أفغانستان وطلب منه عدم المرور بإيران ، بعد سقوط محمد أعظم واستيلاء شير على الحكم .
١٨٧٠	* ثورة بفرنسا		* (أبريل) انشاء مجلة روضة المدارس . * إنشاء على مبارك لدار الكتب المصرية . * مولد الشاعر حافظ إبراهيم .	* وصوله بسفينه من الهند إلى السويس وأقام بمصر ٤٠ يوماً وكانت المرة الأولى التى يزور فيها مصر . * زيارته الأولى للأستانة . * (نوفمبر) طلب تحسين أفندى مدير دار الفنون من جمال الدين أن يلقى محاضرة بها .
١٨٧١	* الحرب بين فرنسا والمانياوهزيمة فرنسا .	* ثورة القبائل (الكابيل) فى الجزائر (ثورة البربر) . * ثورة مدحت باشا فى تركيا .		* عودة الأفغانى لمصر من الأستانة بعد مشكلة دار الفنون وتقرير رياض باشا له (الف قرش) ولا يغادرها الأفغانى حتى نفيه منها . * بداية مصاحبة الشيخ محمد عبده له وتلقيه على يديه بعض العلوم .
١٨٧٢			مولد أحمد لطفى السيد * وفاة فوير باخ * ظهور كتاب« المرشد الأمين للبنات والبنين» لرفاعة الطهطاوى	* ينشر خليل فوزى عضو هيئة كبار العلماء بالدولة العلية كتابة « السيوف القواطع » بالتركية ويبرز فيها من وجهة نظره الخطبة التى ألقاها الأفغانى فى الفنون بالاستانة ، وحكم الهيئة بردة الافغانى .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٧٣		تعيين خير الدين التونسى وزيرا أكبر بتونس. * فرمان ٩ يونيه منح مصر استقلالها الداخلى وإقرار مبدأ الوراثة الصلبية .	*إنشاء أول مدرسة رسمية للبنات بمصر . * وفاة جون ستيوارت مل . * وفاة رفاعة الطهطاوى فى ٢٧ مايو	
١٨٧٤			* تشكيل لجنة لوضع برنامج للتعليم .	
١٨٧٦	* نشوب الحرب بين الدولة العثمانية وروسيا .	اعتلاء السلطان عبد الحميد العرش * صدور المشروطية أول دستور عثمانى * (مايو) إنشاء صندوق الدين والمراقبة الثنائية بمصر .	* بدء جوقة من الممثلين على رأسها سليم نقاش وأديب اسحق وتمثيلها عدة مسرحيات بالاسكندرية . * مولد مصطفى لطفى المنفلوطى . * صدور جريدة الاهرام . * إنشاء الكلية البروتستنتية (الجامعة الامريكية فيما بعد) فى بيروت .	* بداية حملة الأفغانى على التدخل الأجنبى بمصر .
١٨٧٧			* إنشاء (أديب اسحق ، وسليم نقاش) جريدة مصر ، وإنشائهما فى ١٨٧٨ بالاسكندرية جريدة التجارة . * وفاة كورنو .	
١٨٧٨	* تأسيس السيد أمير على الجمعية الوطنية الاسلامية فى الهند . * معاهدة سان ستيفانو فى برلين .	* تعيين السلطان عبد الحميد خير الدين التونسى صدراً أعظم فى الاستانة (٤ديسمبر) * مدحت باشا يضع مشروع القانون الأساسى (الدستور) فى تركيا .	* ترجمة كتاب خير الدين التونسى للتركية فى اسطنبول . * انتقال جوقة سليم نقاش للقاهرة وفتح أبواب الأوبرا لها .	* تولى الأفغانى رئاسة جمعية « الماسون » العربية ، (محفل كوكب الشرق) التابع للمحفل الفرنسى . * بداية صحبة الأفغانى للعنحورى فى مصر والتى لم تزد عن عام .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٧٩		* مظاهرة الضباط المسرحين من الجيش مع بعض أعضاء مجلس شورى النواب فى ١٨ فبراير ضد الوزارة الأوربية . * اقصاء وزارة نوبار فى ١٩ فبراير * (١٢ أبريل) اللائحة الوطنية تقدم بها مسئولو الأديان الثلاثة والعلماء والضباط والنواب والتجار والموظفون يطالبون فيها بتأليف وزارة مصرية خالصة ، ومسئولية الوزارة أمام مجلس شورى النواب وعلاج الأزمة الاقتصادية وطنيا . * تأليف وزارة مصرية برئاسة شريف باشا وتقديمها لمسودة لائحة مجلس النواب فى ٢٧ مايو . * عزل إسماعيل فى ٢٦ يونية . * تأليف وزارة شريف الثانية فى ٣ يوليو . * فض مجلس النواب دون أن يستصدر دستوره فى ٦ يوليو . * فرمان ولاية توفيق فى ٧ أغسطس واستقاله وزارة شريف باشا . * استقالة الوزارة الشريفية الثانية وتأليف وزارة برياسة الخديو توفيق فى ٢٨ أغسطس ، قبل فيها الخديو بالمراقبة الثنائية الفرنسية الانجليزية وأصبحت مراقبة مالية وسياسية . * تشكيل وزارة برئاسة رياض باشا فى ٣١ سبتمبر .	* اصدار اديب اسحق لجريدة (مصر القاهرة) فى باريس . * صدور كتاب الاقتصاد السياسى لخليل غانم .	* القبض على جمال الدين وتابعة (أبوتراب) فى ٢٤ أغسطس ، وحجزهما بالضبطية . * ترحيلة فى ٢٦ أغسطس في عربة مقفلة إلى السويس تحت المراقبة وأنزاله منها إلى باخرة أقلته لبومباى بالهند . * صدور بلاغ رسمى من إدارة المطبوعات بمصر فى ٢٦ أغسطس يذكر نفيه بحجة سعية فى الأرض بالفساد باعتباره رئيساً لجمعية سرية من الشبان ذوى الطيش . * إنتقال الأفغانى من بومباى إلي حيدر آباد الدكن .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٨٠		* ١٩ يوليو أصدر الخديوى قانون التصفية وألغى فيه المقابلة .	* مولد مصطفى صادق الرافعى . * نشر الشيخ حسين المرصفى كتابه الكلم الثمان . * أسناد تحرير الوقائع المصرية للشيخ محمد عبده في ٩ أكتوبر .	* (ديسمبر) خطاب مولوى محمد واصل لجمال الدين ومطالبته برسالة للرد على دعاوى الدهرين فى الهند . * تأليف الأفغانى لرسالة الرد على الدهرين بالهند باللغة الفارسية .
١٨٨١	* استقالة وزارة جامبيتا من الحكم فى فرنسا وتولية دى فريسنيه (٣٠يناير)	* في منتصف يناير قدم عرابى وزملائه عريضة لرئيس الوزراء . * ١ فبراير القبض على عرابى وزملائه وتقديهم للمحاكمة العسكرية ، وزحف الضابط محمد عبيد على رأس جنوده محطما ديوان الوزارة ومفرجا عن الضباط الثلاثة بالقوة وتوجه الجميع لقصر عابدين والمطالبة بعزل ناظر الجهادية والرضوخ لطلبهم بعزله وتولية محمود سامى البارودى مكانه . * فرض الحماية الفرنسية علي تونس بموجب معاهدة باردو Bardo فى ١٢ مايو . * ٩ سبتمبر مظاهرة أمام مقر عابدين وكانت من الجيش والشعب بقيادة أحمد عرابى وكانت تطالب باسقاط الحكومة وتشكيل مجلس نواب على النسق الأوربى .. إلخ * ١٠ سبتمبر إقالة وزارة رياض باشا . * ١٤ سبتمبر إسناد الوزارة لشريف باشا . * ٤ أكتوبر إصدار الخديوى أمر باجراء الانتخابات . * مغادرة البعثة العثمانية مصر فى ٨ أكتوبر والتى أرسلها السلطان للتحقيق فى أسباب العصيان العسكرى ، وذلك عقب المظاهرة البحرية التى قامت بها انجلترا وفرنسا فى مياه الإسكندرية . * ٢٤ ديسمبر دعوة شريف مجلس النواب للانعقاد . * ٢٩ ديسمبر رد النواب على خطبة العرش باحترامهم للاتفاقات المالية والمعاهدات الدولية .	* ظهور مجلة عبد الله النديم التنكيت والتبكيت .	* إلزام حكومة الهند للأفغانى بالانتقال من حيدر آباد إلي كلكتا والزامه بعدم مغادرتها ، حتى نهاية إحتلال بريطانيا لمصر .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٨٢		* (٢يناير) قدم شريف الدستور للمجلس . *(٧يناير) إرسال المذكرة المشتركة الفرنسية الانجليزية للخديو لتأييده ضد الحركة الوطنية . * (٣فبراير) على أثر خلاف على مناقشة الميزانية ، ومطالبة النواب شريف بالاستقالة ، قدم الأخير استقالته . * (٤فبراير) تأليف وزارة برئاسة محمود سامى البارودى وأحمد عرابى وزير للجهادية والبحرية . * (٧فبراير) إصدار الوزارة لائحة تضمن مبدأ المسئولية الوزارية أمام المجلس وحق المجلس فى اقرار الميزانية . * (٣٠ابريل) ضبط مؤامرة شركسية للتخلص من عرابى وزملائة ومحاكمة المتأمرين بمحاكمة عسكرية سرية ، ورفض الخديوى التصديق على الحكم ، وانحياز النواب له . * (٢٥مايو) تقديم الجانب الفرنسى والانجليزى المذكرة المشتركة (واسطولهما فى مظاهرة حربية) إلي البارودى يطالبان فيها باستقالة وزارته وأبعاد عرابى وزملائه عن مصر ،ورفضه للمذكرة وقبولها من جانب الخديوى . * (٢٦مايو) استقالة وزارة البارودى احتجاجا على قبول المذكرة وتحت الحاح رؤساء الأديان الثلاثة أعيد عرابي لمنصبه . * (١١يونية) مذبحة الاسكندرية عقب مشاجرة بين أحد الرعايا البريطانيين ووطنى . * (١١يوليو) ضرب الاسطول الانجليزى للاسكندرية . * (١٤ سبتمبر) هزيمة الجيش المصرى فى موقعة التل الكبير . * (١٥ سبتمبر) احتلال القاهرة .		* (فبراير) عودته إلي ايران بناء على دعوة الشاة ناصر الدين . * مغادرته لإيران بعد ريبته من الشـاة ووصـوله روسـيـا (موسكوبطرسبورج) وأستقبال القيصر له أمضى بروسيا ٣ سنوات كما ترى بعض الترجمات .
١٨٨٣		* وفاة مدحت باشا (المصلح التركى)	* (ديسمبر) إنشاء القانون المدنى الاهلى لارساء دعائم حق ملكية الاراضى الزراعية بمصر . * وفاة ماركس .	* وصول جمال الدين لأوروبا (لندن) ومكوثه بها أيام قليلة وانتقاله لباريس . * (يناير) وصول جمال الدين لباريس . * (مايو) رد رينان على جمال الدين ومقابلة جمال الدين لرينان .

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٨٤		* القبض على عدد من الوطنيين بينهم سعد زغلول بتهمة تكوين جمعية سرية تحت اسم « جمعية الانتقام » * (ابريل) بريطانيا تدعو الدول لعقد مؤتمر لندن للتفاوض فى شئون مصر المالية والنظر فى التعديل قانون التصفية . * (أغسطس) تكليف اللورد نور تبروك حاكم الهند العام السابق التوجه إلى مصر ،وتكليفه بدراسة الحالة فيها .		* اصدارالافغانى ومحمد عبده للعروة الوثقى من باريس فى ١٣ مارس .
١٨٨٥		* سقوط الخرطوم فى يد الثوار * وفاة السيد محمد أحمد المهدى	* وفاة اديب اسحق	* عودة الأفغانى لإيران ، وافتراقه عن الامام محمد عبده بعد مرحلة العروة الوثقى .
١٨٨٦			* تشكيل د.شبلى شميل وحفنى ناصف ود.فارس نمر جمعية الاعتدال وهى جمعية اخلاقية وأدبية .	
١٨٨٧			* وفاة أحمد فارس الشدياق	
١٨٨٨				
١٨٨٩		* وفاة خير الدين التونسى بالاستانة * (ديسمبر) مناقشة قانون إلغاء العونة (السخرة) فى الجمعية العمومية بمصر .	* تصفية الانجليز لجمعية الاعتدال * صدور كتاب أصول الاقتصاد السياسى لرفلة جرجس . * مولد إبراهيم عبد القادر المازنى * مولد طه حسين * مولد عباس محمود العقاد .	* مغادرته لروسيا ، والتقائه بالشاه ناصر الدين بميونخ وقبوله العودة لإيران ، زار قبلها معرض باريس وعند عودته لإيران اعتكف بمدينة شاه عبد العظيم ثم نفى الشاه له .
١٨٩٠		* حكومة فارس تعطى حق احتكار التمباك لشركة انجليزية . * قانون حرية العمل والصناعة ، والذى قضى على النقابات الحرفية والطوائف بمصر		وصوله للبصرة

السنة	الحوادث الدولية السياسية	الحوادث فى مصر والعالم الإسلامى	الثقافة والفكر والعلم	حياة الأفغانى
١٨٩١		* الثورة الفارسية ضد احتكار التمباك . * نعت الشيخ محمد عبده للسلطان عبد الحميد بأنه أكبر مجرم سفاك فى هذا العصر (مذكرات بلنت مارس ١٨٩١) * تأسيس الطلاب المصريين بفرنسا لجمعية التقدم المصرى . * تشكيل جماعة أسرية من المثقفين المصريين تحت اسم تحرير مصر * إنشاء الطلاب الاتراك فى جنيف « تركيا الفتاة » (من سنة ١٨٩١ حتى ١٨٩٤)		* يوحى للثورة الفارسية بالهياج ضد إحتكار التمباك ،ويواليها بالتشجيع والتأييد . * مقابلته للأمير شكيب أرسلان في الاستانة ووصفه لمدى تألمه من حال المسلمين .
١٨٩٢		* تولية الخديوي عباس حلمى الثانى على مصر بعد وفاة توفيق .	* اعلان قيام اول مجمع للغة العربية لهدف صيانتها ومحاولةاستنباط المصطحات العلمية اللازمة .	* وصوله للندن ومكوثة بها ٨ أشهر واشتراكه في تأسيس المجلة الشهرية ضياء الخافقين « بالعربية والانجليزية . * أرسل السلطان عبد الحميد له رسالتين لدعوته ، ويقبل أخيرا الدعوة ، وظل فى الاستانة من ١٨٩٢ حتى وفاته فى ١٨٩٧ * هنرى روشفور الكاتب الفرنسى يبدى تخوفه على مصير الأفغانى في الاستانة بعد قبوله لدعوة السلطان .
١٨٩٣			* وفاة علي باشا مبارك	
١٨٩٤				
١٨٩٥			* وفاة الجلتر	
١٨٩٦			* (اكتوبر) وفاة عبد الله النديم	* يصف سائح ألماني زار جمال الدين بالاستانة (بأنهم أمسكوه بقية عمره فى إسارمموه بالذهب) . * قتل الشاه ناصر الدين بيد إيرانى ، قيل أنه من أتباع جمال الدين الأفغانى
١٨٩٧				* (٩مارس) وفاة جمال الدين على أثر عملية جراحية لازالة سرطان فى الفم ، ودفنه فى نفس اليوم دون أية مراسم في مقبرة عادية بالاستانة .

* ١٩٢٦ إنشاء الأمريكى تشارلز كرين مزارا لقبر جمال الدين الأفغانى والذي كان موجوداً بجهة نشان طاش بالأستانة .

* ١٩٣١ إصدار محمد باشا المخزومى لكتاب «خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى» وهى آراء الأفغانى فيما بين عامى ١٨٩٢ و ١٨٩٧

* ١٩٤٤ نقل رفات جمال الدين إلى أفغانستان

مراجع البحث

مراجع عربية وأجنبيه :

- د. محمد عمارة : « جمال الدين الأفغاني المفترى عليه » والطبعة الأولي ، ١٩٨٤ ، دار الشروق ، بيروت .

- عبد الرحمن الرافعى : « جمال الدين الأفغانى باحث نهضة الشرق » سلسلة أعلام العرب ٦١ ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦١

- د ، عبد الباسط محمد حسن : « جمال الدين الأفغانى وأثره في العالم الإسلامي الحديث » ، الطبعة الأولى ، مكتبة وهبة ،١٩٨٢

- الشيخ محمد عبده : « الثائر الإسلامى جمال الدين الأفغانى » ، سلسلة كتاب الهلال ،العدد ٢٧٤ ، القاهرة ، ١٩٧٣

- ميرزا لطف الله خان :«جمال الدين الأسد آبادى المعروف بالأفغانى» ترجمة د. عبد النعيم محمد حسنين ، دار الكتاب اللبنانى ، الطبعة الأولى ، بيروت ، ١٩٧٣

- د. أحمد عبد الرحيم مصطفى : « حركة التجديد الإسلامي فى العالم العربى الحديث» ، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٧١

- أحمد أمين : « زعماء الإصلاح فى العصر الحديث » ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨

- ز.ل ليفين: « الفكر الاجتماعى السياسى الحديث « فى لبنان وسوريان ومصر » ، ترجمة بشير السباعى الطبعة الأولى ، ابن خلدون ، بيروت ، ١٩٧٨

- قدرى قلعجى : « أعلام الحرية ، جمال الدين الأفغانى ، حكيم الشرق » ، الطبعة الثالثة ، دار العلم للملايين ، بيروت .

- عبد القادر المغربى : « جمال الدين ، ذكريات وأحاديث » ، دار المعارف ، القاهرة ، يوليو ١٩٤٨

- جورجى زيدان : « مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر » ، الجزء الثانى ،

- محمد المخزومى : « خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى » ، دار الفكر الحديث ، الطبعة الثانية ، لبنان ، ١٩٦٥

- أحمد شفيق باشا : « مذكراتى في نصف قرن » ، الجزء الأول .

- إخوان الصفا : « الرسائل » ، طبعة ١٣٠٥ هـ ، المجلد الثانى .

- الكندى : « كتاب الكندى للمعتصم في الفلسفة الأولى » ، دار إحياء المكتبة العربية ، نشر أحمد فؤاد الأهوانى ، ١٩٤٨ .

- د. ناجى التكريتى الفلسفة السياسية عند أبي الربيع ، مع تحقيق كتابة سلوك المالك فى تدبير الممالك، دار الشئون الثقافية العامة ، بغداد ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٧

- عبد السلام بنعبد العالى ، فلسفة السياسة عند الفارابى ، الطبعة الثالثة ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٦

- فتحية النبراوى ، د. محمد نصر مهنا ، « تطور الفكر السياسى فى الاسلام » ، دراسة مقارنة ، دار المعارف ، ١٩٨٢

- د، صابر طعيمة : « دراسات فى النظام الإسلامى » ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٦ .

- رفاعة رافع الطهطاوى : « تخليص الأبريز في تلخيص باريز » ،

- محمد عمارة : « جمال الدين الأفغاني » ، الأعمال الكاملة ، طبعة بيروت ، ١٩٧٩

OSMAN AMIN : X Mahammad Abduh : Essai sur ses Idées Philosophiques et réligieuses, le caire, 1944

- د. محمد عماره : « الإسلام والثوره » دار الثقافه الجديده ، القاهرة ١٩٧٩ ،

- د. محمود متولى : «الأصول التاريخة للرأسمالية المصرية وتطورها» الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤

- جمال الدين الرمادى : « صور من كفاح الشعب المصرى » ، القاهرة ١٩٦٢ ،

- على الجرتيلى : « تاريخ الصناعة في مصر في النصف الأول من القرن ال ١٩ ، الجمعية للدراست التاريخية ، القاهرة ١٩٥٢

- Peter Gran ,Islamic Roots of capitalism , Egypt , 1760 - 1840

- André RAYMOND , Artisans et Commerçants au Caire au ième XV111 siécle , 2 Vols., Damas, IFAO , 1973 - 1974

- عبد الرحمن الرافعى : « دراسات قومية ، مصرفى مواجهة الحملة الفرنسية عدد٢ . مركز النيل للاعلام

د. لويس عوض : «تاريخ الفكر المصرى الحديث ، الخلفية التاريخية» ، كتاب الهلال ٢ ، ط ٣ .

عبد الرحمن الجبرتى : «عجائب الاثار في التراجم والاخبار » ، دار الجيل ، بيروت ، حـ٣،١ ١٩٧٨

محمد محمود ربيع : « النظرية السياسية لابن خلدون »، القاهرة ، ١٩٨١

إسماعيل مظهر وآخرون : « نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية »، المقتطف ، القاهرة ، ١٩٣٨

- Henry Corbin , Histoire de la Phiposophie Islamique ue, Nrf, Gallimord, Paris, 1960

محمود أمين العالم : « مفاهيم وقضايا إشكالية » ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠

أبو حيان التوحيدى : « الإمتاع والمؤانسة » ، القسم الأول ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومى ، دمشق ١٩٧٨

د . وليم سليمان قلادة : « التغيير المؤسسى فى الوطن العربى فى ضوء الأفكار الغربية ، حالة مصر » ، ورقة مقدمة لندوة (التراث وتحديات العصر فى الوطن العربي) مركز دراسات الوحدة العربية ، القاهرة ، ١٩٨٤

د . فيصل دراج : « الشيخ التقليدى والمثقف الحديث » ، ورقة مقدمة في مؤتمر جامعة القاهرة عن طه حسين ، نوفمبر ١٩٨٩

قواميس :

Petit Robert 2. Dictionnaire universele des noms propres , SIRC à Marigny - le - chatel , Paris 1952

- المعجم العربى الحديث ، لاروس ، كندا ، ١٩٧٣

- أحمد بن محمد على المقرى الفيومى ، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى » المكتبة العلمية ، بيروت .

-Le petit larousse, Paris 1994

دوريات :

- مجلة التضامن ، لندن ، أعداد : ٣ ، ٥ ، ١٩٨٣

- جريدة الشعب ، مصر ، عدد ٢٧٥ ، ١٩١٣

- les débats, Paris, 19 mai 1883

- مجلة العروة الوثقي ، باريس ، ١٨٨٤

- جريدة مصر ، القاهرة ، أعداد ،٤٢ ، ٤٧ ، ١٨٧٩

- مجلة كلية الآداب عدد خاص ٥٧ ، لأبحاث ندوة تاريخ مصر الاقتصادى والاجتماعى في العصر العثمانى ، ١٩٩٣

الفهـــــرس

الموضوع | الصفحة

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رئيس مجلس الإدارة

مهندس / إبراهيم السيد البهنساوى

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٧/٧٩١٣

I.S.B.N - 977 - 235 - 842 - 5

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

٣٦٥٤٤ س ١٩٩٦ - ١٠١٤